



Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı

MUHAMMED İKBAL'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

Alper KORKMAZ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı
Doç. Dr. M. Kazım ARICAN

Sivas
Temmuz 2014

**MUHAMMED İKBAL'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE
TEODİSE**

Alper KORKMAZ

Cumhuriyet Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı İçin Öngördüğü

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Olarak Hazırlanmıştır.

Sivas
Temmuz 2014

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Felsefesi
Tezin Başlığı : Muhammed İktal'de Kötülük Problemi ve Teodise
Savunma Tarihi : 26/06/2014
Danışmanı : Doç. Dr. M. Kazım Arıcan

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

Jüri Başkanı: Doç. Dr. M. Kazım Arıcan

Üye : Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pakoğlu

Üye : Yrd. Doç. Dr. Rıza Bakış

Oy Birliğı

Oy Çokluğu

Alper Korkmaz tarafından hazırlanan Muhammed İktal'de Kötülük Problemi ve Teodise başlıklı tez, kabul edilmiştir. .. / .. / ..

Prof. Dr. Alim YILDIZ
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Bu çalışmamızda, Din Felsefesi'nin temel sorunlarından olan ve şimdiye dek çok tartışılmış, kötülük problemi konusunu ve bu konuda üretilmiş çözüm önerilerini ele aldık ve Batı düşüncesini de iyi bilen büyük Müslüman düşünür Muhammed İkbal'in bu konuya nasıl yaklaştığını ve nasıl bir çözüm önerdiğini inceledik. İkbal, bir düşünür olmanın yanında bir şairdir ve ondaki bu sanatçı yön, konumuzla ilgili olarak çelişkili görüşler ortaya koymasına yol açmıştır. Zira, sanatta mantıktan ziyade duygu izlenir. Ama bu, onda her zaman duygunun önde olduğu anlamına gelmez ve şiirlerinden, fikirlerini iletme aracı olarak yararlanma tutumu onda daha baskındır. İkbal, kötülükten asıl olarak insanı sorumlu tutsa da, ondan Tanrı'yı sorumlu tutan ifadeler de İkbal'de rastlanır ve onun sanatçı yönünün bu noktada işe karıştığı düşünülebilir.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşuyor. Girişte; âdet olduğu üzere, çalışmamızın konusuna, amacına, yöntemine ve konunun önemine ilişkin açıklamalarda bulunduk.

Birinci bölümde, kötülüğün ne olduğunu anlamaya çalıştıktan sonra, kötülük türlerini; kötülük problemini ve türlerini; teodiseyi ve türlerini ele aldık. Teodise türlerini incelerken; saptayabildiğimiz on iki teodise türünden her birini, Batı düşüncesinde ve İslam düşüncesinde kullanan önemli isimleri andık. Bunlardan; 'kötülüğün iyilikle bilinmesi' ve 'iyiliğin zıddı olarak kötülüğün varolması' ve 'iyinin kıymetinin kötüyle bilinmesi' teodiselerini birbirleriyle ilişkili olmalarından ötürü, tek bir başlık altında ele aldık.

İkinci bölümde, İkbal'in hayatını, düşüncesinin kaynaklarını ve düşünce dünyasına bir giriş olsun diye, çeşitli konulardaki düşüncelerini verdik. Ayrıca onun da içerisinde gösterildiği süreç felsefesinin temel tezlerini aktardıktan sonra, bu felsefenin kötülük problemine yaklaşımının ve teodisesinin nasıl olduğuna baktık.

Üçüncü bölümde, önce İkbal'in kısmen özgün olan Tanrı tasavvuru ile insan tasavvurunu ele aldık. Zira, onun kullandığı başlıca teodise çeşidi olan özgür irade, bu kavramlarla yakından alakalıdır. Sonrasındaysa, onun kötülük

anlayışını ve teodise anlayışını, ayrı ayrı başlıklar halinde, öncelikle kendi eserlerine müracaat ederek ele aldık ve değerlendirdik. Onun kullandığı başlıca teodise olan özgür irade teodisesinin, özgürlüğün kanıtlanmamış ve tartışmalı bir kavram olduğunu da göz önünde tutarak, ikna ediciliğini tartıştık. Öte yandan İktbal'in, düşüncelerini geliştirirken en başta Kur'an'a başvuran biri olarak, Kur'an'da örtük olarak bulunan imtihan teodisesinin üzerinde durmayışının şaşırtıcı olduğunu belirttik.

Bu çalışmamda başta, yardımlarını benden esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. M. Kazım Arıcan'a olmak üzere, onunla beraber beni yönlendiren, hata ve eksiklerimi gösteren Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pakoğlu ve Yrd. Doç. Dr. Rıza Bakış hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Alper Korkmaz

Sivas 2014

ÖZET

Korkmaz, Alper, Muhammed İkbâl'de Kötülük Problemi ve Teodise, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2014.

Bu tezde, büyük Müslüman düşünür Muhammed İkbâl'in, Din Felsefesi'nin konularından olan ve "Tanrı iyiyse neden kötülük var?" sorusuyla ifadesini bulan kötülük problemine ve bu problemin çözümüne dair düşüncelerini ele alıyoruz.

Kötülüğe şimdiye dek değişik anlamlar yüklenmiştir: Zarar, acı, mutsuzluk, bilgisizlik gibi. Mantıksal, delilci, varoluşsal olmak üzere üç türünden bahsedilen kötülük problemini kullanarak ateistler, teistlere saldırırlar. Teistlerse bu saldırıları göğüslemeye çalışırlar. Kötülüğün Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamadığını ya da Tanrı'nın bir zulmü olmadığını, onun haklı gerekçelerle yaratıldığını gösterme teşebbüsüne teodise denir. Ateistlerin saldırılarına karşı teistler farklı teodiseler geliştirerek cevap vermişlerdir. Ruh yapma, sanatsal analogi, hür irade teodiseleri gibi.

Kötülük problemi özünde Tanrı'yı mutlak iyi ve mutlak güçlü bir Zat olarak kabul eden teizme aittir. İkbâl, bu probleme, teizmin kamburu, der ve bu problemi çözmeyi dener. Onun bu probleme getirdiği başlıca çözüm, insanın özgürlüğüyle alakalıdır. O, insanın özgürlüğüne yer açabilmek için, teistik Tanrı tasarımında birtakım değişiklikler yapar ve bu onu, panenteistik Tanrı anlayışına yaklaştırır.

Kötülük, ahlaki ve tabii şekilleriyle herkesin az ya da çok tecrübe ettiği bir olgudur ve Freud'un dediği gibi, insanların fenalığını tatmak tabii kötülüklerden daha yakıcıdır. Ama çoğu insan bu konuda başına gelenleri kanıksamıştır, konuya felsefi bir tarzda ve derinlemesine yaklaşmaz. Yüzeyselliğin ötesine geçmiş, derin düşünen doğalar bunun gerçek sebeplerini araştırır, çözüm devamlı uzaklaşsa da.

Anahtar Kelimeler: Kötülük, Kötülük Problemi, Teodise, Teizm, Ateizm, Panenteizm, Muhammed İkbâl

ABSTRACT

Korkmaz, Alper, The Problem Of Evil and Theodicy In Muhammed Iqbal, Master's Thesis, Sivas, 2014.

In this thesis we have dealt with great Muslim philosopher Muhammed İqbal's ideas about the problem of evil and solution of this problem which are the religious philosophy subjects questioned with 'If God is good, why is there evil?' expression.

Evil has assigned a different meaning by now. Such as loss, pain, unhappiness, ignorance. Atheists have attacked theists using logical, argumenter and existential problem of evil which are mentioned three species. As for Theists, they try to confront these attacks. Evil does not prove the absence of God or is not God's cruelty which attempts to show reasonable justification of creation is called theodicy. Theists have responded against the attacks of atheists by developing different theodicy. Such as making spirit, artictic analogy, self-determination of theodicy.

The core of the problem of evil which is accepted God as an absolute good and a strong person belongs to theism. İqbal says this problem is the hump of theism, and tries to solve this problem. His main solution to this problem is related to human freedom. He makes some changes to the design of theistic God in order to ensure freedom of human. These changes make him get closer to the understanding of the panentheistic God.

Evil, moral and natural its forms, is a phenomenon which everyone is more or less experience and as Freud said, tasting to evil people is more caustic than natural evil. But most people have accustomed to what happened in this regard, so they do not approach to the subject in a philosophical style. Even if the solution is always walk away, thinking people who are beyond the superficiality, research what the real reason on this subject.

Key Words: Evil, The Problem Of Evil, Theodicy, Theism, Atheism, Panentheism, Muhammed İqbal

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|------|
| ÖNSÖZ | i |
| ÖZET | iii |
| ABSTRACT | iv |
| İÇİNDEKİLER | v |
| KISALTMALAR | viii |
| GİRİŞ | 1 |
| BİRİNCİ BÖLÜM | 3 |
| 1. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE | 3 |
| 1. 1. KÖTÜLÜĞÜN NELİĞİ | 3 |
| 1. 2. KÖTÜLÜK TÜRLERİ..... | 8 |
| 1. 2. 1. Doğal Kötülük..... | 8 |
| 1. 2. 2. Ahlaki Kötülük..... | 9 |
| 1. 2. 3. Metafiziksel Kötülük..... | 10 |
| 1. 3. KÖTÜLÜK PROBLEMİ | 11 |
| 1. 3. 1. Varoluşsal Kötülük Problemi..... | 20 |
| 1. 3. 2. Mantıksal Kötülük Problemi | 21 |
| 1. 3. 3. Delilci Kötülük Problemi | 23 |
| 1. 4. MONİZMDE VE DÜALİZMDE KÖTÜLÜK | 24 |
| 1. 5. TEODİSE | 26 |
| 1. 6. TEODİSE ÇEŞİTLERİ | 26 |
| 1.6. 1. Kötülüğün Yokluksallığı..... | 26 |
| 1. 6. 2. Kötülüğün Azlığı..... | 29 |
| 1. 6. 3. Maddedeki Noksanlık | 29 |
| 1. 6. 4. Mümkün Dünyaların En İyisi | 31 |
| 1.6. 5. Kötülüğün Daha Büyük Bir İyilik Sağlamak İçin Varolması | 35 |
| 1. 6. 6. Faydalı Doğa Yasaları..... | 36 |
| 1. 6. 7. Kötülüğün İyilikle Bilinmesi, İyiliğin Karşıtı Olarak Kötülüğün Varolması ve İyiliğin Değerinin Kötülükle Bilinmesi..... | 37 |
| 1. 6. 8. Özgür İrade..... | 38 |

| | |
|---|-----|
| 1. 6. 9. Ruh Yapma | 42 |
| 1. 6. 10. İmtihan | 43 |
| 1. 6. 11. Azizlerin Varoluşu | 45 |
| 1. 6. 12. Sanatsal Analoji | 45 |
| 1. 7. KÖTÜLÜĞÜN TEİST İÇİN, İYİLİĞİN DE ATEİST İÇİN PROBLEM OLMASI | 46 |
| İKİNCİ BÖLÜM..... | 49 |
| 2. MUHAMMED İKBAL VE FELSEFESİ | 49 |
| 2. 1. MUHAMMED İKBAL..... | 49 |
| 2. 1. 1. İkbal'in Hayatı | 49 |
| 2. 1. 2. İkbal'in Düşüncesinin Kaynakları..... | 52 |
| 2. 1. 2. İkbal'in Düşünce Dünyası..... | 53 |
| 2. 2. SÜREÇ DİN FELSEFESİ..... | 63 |
| 2. 3. SÜREÇ DİN FELSEFESİNİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI VE TEODİSESİ | 66 |
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM | 68 |
| 3. İKBAL'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE | 68 |
| 3. 1. İKBAL'İN TANRI VE İNSAN ANLAYIŞI | 68 |
| 3. 2. İKBAL'İN KÖTÜLÜK ANLAYIŞI..... | 79 |
| 3. 2. İKBAL'İN TEODİSE ANLAYIŞI | 92 |
| SONUÇ | 102 |
| KAYNAKÇA..... | 108 |

KISALTMALAR

| | | |
|-------------|----------|-------------------|
| s. | : | Sayfa no |
| Çev. | : | Çeviren |
| vs. | : | Vesaire |
| vb. | : | Ve benzeri |

GİRİŞ

Din Felsefesinin problemlerinden olan ve basitçe, “Tanrı iyiye neden dünyada kötülük var?” sorusuyla ortaya konabilecek kötülük problemi ve bu probleme teizmin lehine olarak üretilen çözüm önerisini anlatan teodise, bu çalışmanın konusunu oluşturuyor. Genel olarak, kötülük problemi çeşitlerine, şimdiye dek üretilmiş teodiselere göz atacak ve özeldeyse, Muhammed İkbâl’in kötülük ve teodise anlayışını irdedeleyeceğiz. Ayrıca onun teodisesinin inka ediciliğini tartışacağız.

Burada konumuza dair düşüncesini incelemek için Muhammed İkbâl’i seçmemizin nedeni, kendisinin, dinin önemini yitirdiği, bilimin veremediğini başka yerde arayabileceğini sanmanın yanılsama sayıldığı bir dönemin ardından,¹ dinin, yirminci yüzyılın ortalarına doğru kendi savunmacı çizgisinden kurtularak yeni arayışlar içine girdiği bir dönemde,² dinin temel kavramlarının yeniden anlaşılması ve yorumlanmasına kapı açan, felsefi teizme yeni boyutlar kazandıran bir düşünsel hareketin,³ yani Batılı süreç felsefesinin temel çizgilerini benimser görünmesinin yanında,⁴ görüşlerini oluştururken İslam düşüncesinden de yararlanması,⁵ böylece Batı kültürüyle İslam kültürünün her ikisiyle de ilişkileri olması anlamında özel bir konumda bulunması ve meselelere bu özel konumdan bakmanın getirdiği bir üstünlüğe, bir bakış genişliğine sahip olması ve bunun, getirdiği çözümlere de yansımalarıdır.

Çalışmamız için seçtiğimiz konu olan kötülük problemi ve teodise, herkesin mesele edindiği bir şey olmasa da, yine de önemlidir. Çünkü birçoklarını, örneğin teist felsefecileri ve teologları, felsefeci olsun veya olmasın birçok ateisti, kötümserleri, iyimserleri ve birçok sıradan insanı dahi ilgilendirir. Teist teologlar ve felsefeciler için kötülük problemi önemlidir. Çünkü bu problem teistik yapıyı

¹ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, Çev. H. Zafer Kars, Kaynak Yayınları, İstanbul 1995, ss. 51-52, 74.

² Alfred N. Whitehead, Mevlüt Albayrak, *Dinin Oluşumu*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 10.

³ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah’a*, Ufuk Kitap, İstanbul 2002, s. 104.

⁴ Aydın, *Alemden Allah’a*, s. 46.

⁵ Selahaddin Yaşar, *Muhammed İkbâl-Hayatı-Sanatı-Mücadelesi*, Nesil, İstanbul 2007, s. 31.

çökertme gözdağı vermenin yanında, ⁶ bu kimselerin inancını sarsma potansiyeline sahiptir. O yüzden onlar, kötülüğün sebebiyle ilgili olarak bilinemezci bir tutumu benimseyen savunmacılardan değilse, bu problemi teizmin lehine olarak çözmeye çalışırlar. Böylesi bir çözüm, kendilerine yardımcı olacağı gibi, kötülüğü görüp dert edinen sıradan inançlı insana da, inancını koruyabilmesi veya inancının sarsılmaması konusunda yardımcı olacaktır. Sıradan inançsız insanlar içinse, kötülük problemi, mevcut inançsız konumlarını korumak için makul bir gerekçe sağladığından ya da inanmayı isteseler, inanmaya engel teşkil etme potansiyeline daima sahip olduğundan önemlidir. ⁷ Ateist felsefeci içinse bu problem, hem teistleri köşeye sıkıştırıp haksız çıkarmaya yarayabilecek bir araç olması, hem de kendi ateizmini temellendirmede kullanabileceği bir kanıt olması sebebiyle önemlidir. Kötümser ise, kötümserliğini haklılaştıran gerekçeyi onda bulduğundan ötürü kötülük problemini önemser. İyimser içinse bu problem, iyimserliği korumayı güçleştirmesinden ve varolan kötülükler karşısında iyimserliği korumaya devam etmenin bu konuda makul bir açıklamayı gerektirmesinden dolayı önemlidir ve asıl olarak bu problem ve ona getirilen çözüm, inançla bir ölçüde alakalı olduğundan; inançsa, kişinin ne şekilde yaşadığıyla yakından alakalı olduğundan önemlidir. Tabii burada, kötülüğü bir problem kabul ettiği halde, kötülüğe makul bir açıklama getirmeyip, getirilmiş açıklamaları da makul bulmayıp, kötülüğün nedeniyle ilgili bilinemezci bir tutumu da benimsemeyip, teizmi makul olmaktan çıkardığı söylenen kötülük problemi karşısında, akli reddedip, teistik bir tanrıya inanmayı sürdürecektir imancılar, imancı bir tutumu benimseyecekler de çıkabilecektir.

⁶ Şaban Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çorum 2002/2, s. 195.

⁷ Necip Taylan, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 11-12, İstanbul 1993-1994, s. 49.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

1. 1. KÖTÜLÜĞÜN NELİĞİ

Batı düşüncesinde ve İslam düşüncesinde, kötülüğe gerçek bir varlık verip onun için tanımlamalara gidenler olduğu gibi, ona son çözümlemede gerçek bir varlık vermeyenler, o yüzden gerçek bir varlık olarak kötülüğü tanımlamak gibi bir problemleri olmayanlar ve bunun yanında, kötülük-iyilik karşıtlığını, kötülükle iyiliği aynı görerek ortadan kaldıranlar, bu şekilde kötülüğü kendi problemi olmaktan çıkaranlar da vardır. Ayrıca alemde mutlak kötülük görenler, mutlak iyilik görenler; kötülüğün baskın olduğunu düşünenler, iyiliğin baskın olduğunu düşünenler de vardır.

Kötülüğe gerçek bir varlık verenler, onun için farklı tanımlamalara gitmişlerdir. Düşünce tarihinde kötülüğe ortak bir tanım getirilememiştir. Kimi onu yararsız, hoş olmayan, yapılmaması gereken davranış olarak tanımlamış; kimi de ona acı, bilgisizlik, adaletsizlik, istenmeyen şey anlamını yüklemiştir. Mesela, Yunan filozoflar Sokrates ve Eflatun'a göre, kötülük bilgisizlikken, Kirenalı Aristopos'a göre o, acıyı ifade eder.⁸ Batı düşüncesi içinde yer alan Alexis Carrel ise, kötülüğün, Tanrı'nın emirlerine karşı gelme anlamı kazanışından söz eder.⁹ İslam düşüncesi içinde yer alan İhvan-ı Safa'ya göre ise, kötülük acı, keder ve düşmanlıktır.¹⁰

Kötülüğün ortak bir tanımının bulunamaması normal görünüyor, çünkü neredeyse her kötülük tanımına aykırı düşen bir örnek bulunabilir. Örneğin bilginin erdem, erdemin de mutluluk olduğunu söyleyen¹¹ ve bu şekilde bilgiyi mutluluk ve iyiyle, bilgisizliği de kötüyle eşitleyen Sokrates'in bu düşüncesine ters bir örnek ararsak, bilgeliğin yaşlılıkta geldiğini, onun için edinilmiş bu

⁸ Fethi Kerim Kazanç, "Tanrı ve Kötülük: Kelami Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", Ekev Akademi Dergisi Yıl: 12 Sayı: 35, Bahar 2008, s. 12.

⁹ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 17.

¹⁰ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 98.

¹¹ Sahakian, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997, s. 39.

bilgiyi uygulayamayacak oluştan ötürü ancak hüznün çoğaldığını söyleyen ve “Cehaleti yeğlerdim” diyen Jean Jacques Rousseau karşımıza çıkar.¹² Sanki Rousseau’ya göre, bilgi mutluluk ve yeğlenesi bir şey değildir, cehalet mutluluktur ve yeğlenesidir; bilgisizlik iyi, bilgelik kötüdür.

Sokrates, bilginin mutluluk olduğunu söylediğinde, onun mutluluğu iyilik olarak, mutsuzluğu da kötülük olarak aldığı yorumuna da gidilebilir. Çünkü burada nihai kavram mutluluktur. Burada sanki saadet felsefesiyle karşılaşırız. Saadet felsefesinde mutluluk iyidir ve davranışların nihai hedefidir. Mutsuzluksa kötüdür, mutsuzluk veren şey kötülüktür. Ama buna karşı şu söylenmiştir: “Ah! Eskisi gibi olsaydı. Okullara hep rahipler ya da onların yardımcıları baksaydı, şimdi okulların halk çocukları için gelişmesine karşı çıkmamış olacaktım. Pek çoğu insana tiksinti veren şu laik öğretmenler yerine başka bir şey istiyorum; kardeşleri istiyorum, her ne kadar eskiden onlara karşı güvensizlik duysam da artık din adamlarının etkisinin salt egemen olmasını istiyorum; papazın etkisinin, olduğundan da daha güçlü olmasını talep ediyorum; çünkü, insana, zevkine bak, çünkü ... sen, bu ölümlü dünyada kendi küçük mutluluğunu yaratmak için bulunuyorsun, ve bu mutluluğu şimdi içinde bulunduğun durumda bulamıyorsun, bencilliği, sana bu mutluluk payını vermeyi reddeden zengine korkmadan vur; zenginin fazla servetini elinden alarak, kendi rahatını ve seninle aynı durumda olanların hepsinin mutluluğunu sağlayacaksın, diyen felsefe için değil, tersine, insana acı çekmek için dünyada bulunduğunu öğreten bu iyi felsefenin yayılması için yalnızca rahipler sınıfına güveniyorum.”¹³ Buradaki gibi acı veya mutsuzluk iyilik olarak görenler oldukça, mutsuzluk kötülüğün evrensel anlamı olamaz.

Kötülüğün acı veya mutsuzluk olarak alınması hedonizm esas alındığında da olur¹⁴ ve buna aykırı düşen bir örnek aranırsa, mazoşist kişi çıkar karşımıza. Mazoşist, acıdan zevk alan ve acıyı mutluluk sayan kimsedir. Elbette böyle birinin, ruh sağlığı yerinde olmayan biri olduğu, bu yüzden göz ardı edilebileceği

¹² Jean Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Düşleri*, Çev. Hasan Fehmi Nemli, Öteki Yayınevi, Ankara 1999, s. 42.

¹³ Georges Cogniot, *La Question Scolaire en 1848 Et La Loi Fallour*, Editions Hier et Aujourd’hui, s. 189’ dan Georges Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*, Çev. M. Ardos, Sol Yayınları, Ankara 1978, ss. 29-30 [Söz konusu bilgiyi Politzer, Cogniot’un kitabından aktarmaktadır.].

¹⁴ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 16.

düşünülebilirse de, neticede o hedonist kötülük anlayışına aykırı düşen bir örnek olarak kalır. Ayrıca, örneğin iğne can yakan bir şeydir, ama onun faydalı sonuçları vardır, öyleyse acının her zaman kötü olmadığı düşünülebilir.

Kötülük zarar olarak, iyilik de yarar olarak kabul edildiğindeyse, utilitarizm esas alınmış olur.¹⁵ Bu kötülük anlayışına ters düşen örnekler de bulunabilir. Örneğin tasavvufta dünyanın veya ahiretin veya Allah'ın esas alınması olayı vardır ve esas alınana göre, zararlının içeriğinin değişeceği düşünülebilir. Dünyayı esas alan biri için, dünyevi çıkarına ters düşen her şey zararlı olacaktır. Başlıca dünyevi çıkarın maddi kazancın artması olduğu düşünülürse, dünya ehli biri, maddi kazancını azaltan her şeyi zararlı görecektir ve ahireti esas alan biri içinse, uhrevi çıkarına ters düşen her şey zararlı olacaktır. Buna göre, ahiret ehli biri için, cenneti kaybettirecek, günah türünden her şey zararlı sayılacaktır ve Allah'ı esas alan biri içinse, Allah ile arasını açacak türde her şey zararlı sayılacaktır.

Aslında öte dünya ve Allah inkar edilip, sadece bu dünyanın olduğu düşünülse bile, aynı şey biri için zararlı ve kötü, bir başkası için ise yararlı ve iyi olabilecektir. Şöyle ki, bir deprem, onun yıkımından pay alan biri için zararlı, dolayısıyla kötü olacak, halbuki bu depremin yıkımından pay almamış bir enkaz soyguncusu için o yaralı, dolayısıyla iyi olacaktır.

Burada utilitarizm bağlamında, şöyle bir kötülük tanımına gidilebilir belki: Her kişiye ne zararlı görünüyorsa, o onun için kötülüktür. Elbette kişiye zararlı görünmeyen, ama gerçekte zararlı olan şeyler de bulunabilecektir. Yani bu tanım da tam değildir. Burada, kötülüğün tam kapsamlı bir tanımının yapılamayacağını düşünebiliriz. Şimdiye dek “Kötülük nedir?” sorusuna ortak bir cevap verilememiş oluşu, bu düşüncemizi doğrular niteliktedir.

Bundan başka, kötülüğü tanımlamanın, onu bir başka kavramla aynileştirmek olduğunu, kötülük'te kendinden başka bilinecek bir şey olmadığını düşünenler de vardır.¹⁶

Kötülüğe son çözümlemede hakiki bir varlık vermediklerinden dolayı,

¹⁵ Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 17.

¹⁶ Emine Ögük, *Matüridi'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 101.

hakiki bir varlık olarak kötülüğü tanımlamak sorunu olmayan kimselere gelirsek; Batı düşüncesi içinde yer alan Spinoza, kötülüğün, bizim eşyaya ilişkin dar bakış açımızdan kaynaklandığını, eşyaya bütün ya da Tanrı'nın açısından bakarsak, kötülüğün yok olacağını söyler.¹⁷ Keza İslam düşüncesi içinde yer alan Yaşar Nuri Öztürk, kötü-iyi, şer-hayır ayrımlarının, Tanrı'nın, varlık ve oluşa bizim açımızdan bakmasıyla ortaya çıktığını, O'nun açısından bakıldığında böyle ayrımların söz konusu olmadığını söyler.¹⁸ Batı düşüncesi içinde yer alan filozof Hegel'e göreyse kötülükler, sadece iyi ya da rasyonel olmaya eğilimli irrasyonel öğelerdir. Yani iyiliğe geçeceklerdir, neticede her şey iyi olacaktır. Böylece bu kimseler pratik olarak kötülük gerçeğini yadsımışlardır.¹⁹ Ama bunların, bir gölge varlık olarak kötülüğün bu gölgeliğini ifade eden tanımlarına sahip oldukları da düşünülebilir. Böylece, Spinoza için, kötülük, insan bakış açısı içinde ortaya çıkan, Tanrı bakış açısı içinde kaybolacak bir şey şeklinde ve Yaşar Nuri Öztürk için yine bu şekilde ve Hegel'de, neticede iyi dönüşecek bir şey şeklinde tanımlanabilecektir.

Batılı ilahiyatçı Aziz Augustinus da, yaratılan her şeyin iyi olduğunu, kötülüğün bir töz olmadığını, onun iyiliğin yokluğu olduğunu söyleyerek²⁰ kötülüğe gerçek bir varlık vermemiştir. Ama buna rağmen o, kötülüğü bir problem olarak kabul edip, teizmin lehine olarak çözmeye de çalışmıştır. Kötülüğü arızı görenlere İslam filozofları Farabi²¹ ve İbn Sina da örnek verilebilir.²² Ama bunlar da tıpkı Aziz Augustinus gibi, kötülüğü bir töz olarak değil de arızı bir şey olarak görseler de, kötülüğü problem sayıp, onu teizmin lehine olarak çözmeye çalışmışlardır.

Kötülük-iyilik karşıtlığını, bunları aynı görerek ortadan kaldıranlarsa mutasavvıflar örnek verilebilir. Şu mısralar, İslam düşüncesi içinde yer alan Sufi şair Eşrefzade'ye aittir:

¹⁷ A. R. Mohapatra, "Kötülük Problemi", *Tanrı ve Kötülük*, s. 103.

¹⁸ Yaşar Nuri Öztürk, *Kuran Açısından Şeytancılık (Satanizm ve Ötekiler)*, Yeni Boyut Yay., Ankara 2002, s. 13.

¹⁹ A. R. Mohapatra, "Kötülük Problemi", *Tanrı ve Kötülük*, s. 103.

²⁰ Aziz Augustinus, "Kötülük Problemi", *Tanrı ve Kötülük*, s.71.

²¹ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 138.

²² Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 253.

“Cana cefa ya kıl safa
 Kahrın da hoş, lütfun da hoş
 Ya derd gönder, ya deva
 Kahrın da hoş, lütfun da hoş
 Ey lütfu hem kahrı güzel
 Senden hem ol hoş hem bu hoş”²³

Bu şiirde görüldüğü üzere, kötü var kabul edilse de, o iyi gibi hoş görüldüğünden, veya artık iyiden farklı bir şey olarak görülmediğinden, burada iyi-kötü ayrımı önemini yitirir. Veya da kötüyü de iyi görme hali ortaya çıktığından ötürü artık ortada iyiden başka bir şey yoktur. Yani, son aşamada, bu da bir tür kötülüğü yadsıyış, her şeyi iyi kabul ediş oluyor.

Kötülüğü var kabul edenler, bunun derecesi konusunda farklı düşünürler. Batılı filozof Arthur Schopenhauer, alemi mutlak şer görür, ki bu mutlak kötümserliktir. Bazıları da nisbi kötümserdir ve alemde hayrın da şerrin de varolduğunu, ama şerrin baskın olduğunu söylerler. Mutlak iyimserlikteyse, alem tümüyle iyidir. Bu görüşü, Batılı filozof Leibniz temsil eder. Nisbi iyimserlerse, alemde iyiliğin yanında kötülüğün de varlığını kabul ederler, ne var ki onlara göre iyilik kötülüğe galiptir, alemde iyilik başattır.²⁴ Bu gibilere, İslam filozofu İbn Rüşd örnek verilebilir.²⁵

Alemi tümünden kötü gören görüş, yaşama isteğini yadsımayı ve yaşama ilgisizliği öğütlediğinde,²⁶ bu tür bir felsefenin mantıksal bir sonucu olarak, insanlığın söndürülmesini öğütlemiş oluyor. Bu açıkça söylenmese de, istenen şeyin bu sonuca götüreceğini görmek zor değildir. Ama, nisbi kötümserlik, alemde kötülüğün baskın olduğunu söylediği halde, insanlığın devamını istediğinde, kendi anlayışı çerçevesinde makul bir istekte bulunmuş olur mu? Onların bu durumda, insanlığın söndürülmesini istemeleri gerekmez miydi? Zira kötülük baskınsa, insanların yaşamı azap olacaktır ve azabın sürmesini istemek anlamlı değildir. Eğer onlar, buna rağmen yaşamın sürmesini istiyorlarsa,

²³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalacı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 203.

²⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 30.

²⁵ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 253.

²⁶ Sahakian, *Felsefe Tarihi*, ss. 190-191.

kuramda kötülüğün çokluğunu kabul etseler de, pratikte aynı görüşte olmadıklarını, kötülüğün, yaşamın söndürülmesini gerektirecek ölçüde çok olmadığını kabul ettiklerini gösterirler. Ya da belki de şöyle düşünüyorlardır: Yaşam öyle bir nimettir ki, onun için her bedel; azap bedeli bile ödenebilir. Ya da belki de, ileride bir gün kötülüğün alt edileceğini düşünüyorlardır.

Öte yandan kötülüğün varlığını kabul edenler, böylesi bir ayrımın doğruluğu tartışılabilir olsa da,²⁷ genel itibariyle kötülüğü üç türe ayırırlar. Bunlar: Doğal kötülük, ahlaki kötülük ve metafiziksel kötülüktür. Şimdi bunlara yakından bakalım.

1. 2. KÖTÜLÜK TÜRLERİ

1. 2. 1. Doğal Kötülük

“Hastalık, kasırğa, deprem gibi doğal felaketlerin sonucu olan doğal (fiziki) kötülük ile genel olarak ‘acı çekmek’ kastedilir. Hastalık, kıtlık, yoksulluk, ölüm birer kötülüktür. Fiziksel kötülükler deyince, zararlı yaratıklar, doğal afetler ve bedensel kusurlar şeklinde anlamak mümkündür.”²⁸

Bu tanımdaki; ölüm ve hastalık gibi insan vücuduna ait kötülükler ve yoksulluk gibi insan dünyasına ait kötülükler, doğal kötülüklerden ayrılabilirler. Örneğin Batılı psikiyatrist Freud, acı kaynağı olarak insanın kendi vücudunu, acı kaynağı olarak dış dünyadan ayırır.²⁹ Burada, Freud, kötülüğü, hedonizmin yaptığı gibi, acı ile eşitler. İnsan dünyası ise, medeniyet olarak düşünülebilir. Medeniyetin kendine ait olan, doğada gözlenmeyen kötülükleri vardır. Yoksulluk, ekonomik kriz, trafik kazası gibi.

Doğal kötülükleri, doğanın kendine verenler olduğu gibi, Tanrı’ya veya insana verenler de vardır. Burada, bu kötülüklerin insana verilmesi, insanın Tanrı ile ilişkisi bağlamında yapılır. Şöyle ki, Tanrı insana suçuna karşılık uyarı veya ceza olarak bir doğal felaket isabet ettirir, böylece bu kötülük insandan ötürü vücut bulmuş olur.

²⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, İzmir 2002, s.157.

²⁸ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, ss. 18-19.

²⁹ Sigmund Freud, *Uygurluğun Huzursuzluğu*, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul 2004, s. 37.

İnsan dünyasındaki kötülükler ise, kötü niyetten kaynaklanmayan durumlarda, tesadüfe verilir. Örneğin, bir trafik kazasında, sürücü hatasızsa, bu olay, adına uygun olarak kaza sayılır. Bir ekonomik krizde ise, kriz birilerinin kazanç hırsından kaynaklanmışsa, bu kötülüğün faturası insana kesilir. Yani bu, ahlaki kötülük olarak görülür.

1. 2. 2. Ahlaki Kötülük

Ahlaki kötülük, özgür insanın özgürlüğünü kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan ve acı, zarar gibi şeylere yol açan, öldürme, yalan söyleme, hırsızlık yapma gibi insana ait davranışlardır.

“Ahlaki kötülükte fail özgür insandır. Bu insanın kötülüğü, kötü huydan veya kötü düşünceden kaynaklanabilir; kötü duyguların dışı vurulması olabilir; veya da daha geniş bir boyutta kötü bir kitlesel ve toplumsal eylem olabilir. Bunlar için ilk etapta fail olarak görülebilecek ve sorumlu tutulabilecek olan daima insan veya insanlardır.”³⁰

Burada, insanın özgürlüğü kabulü vardır. Alman filozof Kant, özgürlüğün aynen Tanrı ve ölümsüzlük gibi, deney dünyasına ait olmadığını, o yüzden onlar gibi esasının bilinemeyeceğini söylemiştir.³¹ Kant’a göre bu kavramlar, teorik-bilimsel olarak bir değer taşımazlar da, pratik-ahlaksal olarak değerli ve vazgeçilmezdirler, çünkü ahlak bunlara inanmayı gerektirir.³²

Demek ki Kant’a göre, özgürlük bir inanç konusudur, yani ahlaki kötülüğü var kabul edenler, insanın özgürlüğüne inanmış olarak, inanç sahibidirler. İnanç, doğruluğu belli olmayanı doğru saymaktır. Doğruluğu belli olmayanın doğruluğuna ilişkin akli kanıtlar varsa, bu durumda yapılacak doğrulamayla, ortaya akla uygun bir inancın çıkacağı da düşünülebilir. Dogmatizmi ise, doğruluğu belli olmayanı kesin doğru kabul etmek olarak alabiliriz.

Burada, insanın özgürlüğü yanında, onun özgürlüğünü kötüye kullanabildiği de kabul edilerek, insanda kötüye bir eğilim olduğu da varsayılmış oluyor. Kant’ta, insanda kötüye bir eğilim olduğu düşüncesine rastlıyoruz; ne var

³⁰ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 30.

³¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2007, s. 47.

³² Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 47-48.

ki ona göre bu eğilimin kaynağı bir sırdır.³³

Öte yandan Freud da, dış dünya ve insanın kendi vücudunun yanında, diğer insanları da bir acı kaynağı olarak göstererek, ahlaki kötülüğü tanımlamıştır ve acının bu türünün, diğer ikisinden daha can yakıcı olduğunu söylemiştir.³⁴ Ahlaki kötülüğün, örneğin kardeş, dost vb. yakın münasebette olduğumuz kimselerden görüldüğünde, yakın olmayan kimselerden görüldüğüne nazaran daha can acıtıcı olacağı da düşünülebilir.

1. 2. 3. Metafiziksel Kötülük

Metafizik kötülük terimini ilk defa kullanan Leibniz'dir.³⁵ Dünya sonlu varlıklardan kurulmuştur ve işte bu sonlu varlıkların eksik oluşları, mükemmel olmayışları metafizik kötülüktür.³⁶ Yani metafizik kötülük, mükemmelliğin bulunmamasıdır.³⁷ Leibniz'e göre, fiziksel ve ahlaki kötülükler, metafizik eksiklikten kaynaklanır. Ancak, bu metafizik eksiklik pozitif bir şey olmayıp, mükemmelliğin derece derece eksik olmasıdır. Tanrı, bu dünyayı, olabilir dünyalar arasında en iyisi olduğundan seçip yaratmıştır. Bu da mükemmel bir dünya değildir, ama ötekilere nazaran mükemmel daha yakındır. Mükemmel bir dünyaysa olamaz.³⁸

Görülüyor ki, metafiziksel kötülük, Leibniz'de, bir kötülük türü olmanın yanında, doğal kötülüğe ve ahlaki kötülüğe getirilmiş bir açıklama mahiyetindedir ve Leibniz'e göre, doğal kötülük ve ahlaki kötülük, kaynağını, metafiziksel kötülükten, yani varlıkların mükemmel olmayışından, kusurluluğundan alıyor.³⁹

Burada, kötülükten sorumlu olan Tanrı değil, varlıklardaki sonluluk veya

³³ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, Çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 93.

³⁴ Sigmund Freud, *Uygurluğun Huzursuzluğu*, s. 37.

³⁵ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 27.

³⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, ss. 321-322.

³⁷ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 43.

³⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 321-322.

³⁹ H. Ömer Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum 1997, s. 282.

eksiktir ve dünyanın bu tür varlıklardan kurulması zorunluluktur.⁴⁰ Eldeki malzemenin mahiyeti kötülüksüz bir dünya kurmaya izin vermemiştir.

1. 3. KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Tanrı'nın iyi, bilgili, güçlü ve merhametli oluşu ve dünyada varolan kötülükler arasında bir uyumsuzluk görmekle ortaya çıkan kötülük probleminin klasik, modern ve çağdaş şekillerinden söz edilse de, problem özde aynıdır ve Batılı filozof David Hume tarafından, çok açık olarak şu şekilde ortaya konmuştur: Tanrı kötülüğü engellemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse O güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü engellemek mi istemiyor? Öyleyse O, iyi niyetli değildir. Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da varoldu? Bu sorular, baştan beri, inananları da, dinsel inançlara karşı çıkanları da meşgul etmiştir.⁴¹ Ancak bu daha çok, verileni sorgulamaksızın kabul eden, kültür düzeyi düşük ve bilgisiz insanların değil, bilgili ve derin düşünen insanların problemi olmuştur.⁴² Ama bu özellikle, savunmacı olmayan teist felsefeciler ve teologlarla, ateist felsefecilerin ilgilendiği bir problem olmuştur. Daha önce de söylediğimiz üzere, teist felsefeciler ve teologlar, bu problemle, o, teistik sistemi ve kendi inançlarını tehdit ettiği için ilgilenmişlerdir. Ateist felsefecilerse, kendi konumlarını makulleştirmek için onda mantıklı bir gerekçe bulduklarından dolayı, ama daha da fazla olarak teizme en güçlü itirazı onda buldukları için kötülük problemiyle ilgili olmuşlardır. Pek çok düşünür gerçekten de kötülük probleminin teizme karşı en güçlü itiraz olduğuna inanır; öyle ki kötülük problemine “ateizmin kayası” denmiştir.⁴³

“Teizmin tanrısı; işiten, gören, bilen, mutlak güce sahip, ezeli ve ebedi olan, salt akıl ve iyilik olan yüce bir iradedir.”⁴⁴ Tanrı'ya ait bu özelliklerle uyumsuzluk arzediyordur dünyadaki kötülük. Burada kötülük probleminin hatırlattığı şey şudur: Kötülük varken, Tanrı'nın bilgi, kudret, irade ve iyilik

⁴⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 321-322.

⁴¹ David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tuncay, İmge Kitabevi, Ankara 1995. S. 209.

⁴² Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2001, s. 37.

⁴³ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s. 176.

⁴⁴ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, Altın Kitaplar, İstanbul 2009, s. 187.

sıfatları aynı kuvvetle savunulamaz. Bunu savunan her teist sistem büyük bir güçlük veya çelişki içindedir.⁴⁵

Görülüyor ki, kötülük problemi, asıl olarak hem mutlak iyi hem de mutlak güçlü bir tanrı öngören teizme aittir⁴⁶ ve bu problem, bir ölçüde tartışma ve çekişme içinde olan teistler ve ateistlerin, önemli bir tartışma ve çekişme konusudur. Burada hücum edenler ateistler iken, sistemlerini korumaya çalışanlar, teistlerdir.

Kötülük problemiyle ilgili dört temel yaklaşım tespit edilmiştir:

“a. Tanrı’yla varlık arasındaki ilişkiyi kesmek.

b. Kötülük sorununu Tanrı’nın yokluğu lehine kullanmak.

c. Alemde görülen kötülükleri Tanrı’nın yetkinlik sıfatlarıyla uyum içinde çözmek.

d. Tanrı’ya atfedilen yetkinlik sıfatlarında (mutlak kudretinin sınırlandırılması gibi) dolayısıyla Tanrı tasavvurunda birtakım değişiklikler yapmak.”⁴⁷

Burada, kötülük problemine beşinci bir yaklaşım olarak, kötülük yüzünden Tanrı’yı inkar etmeyip, yalnızca O’nun kötülüğünü ispatlamaya çalışmak gibi bir tutum düşünülebilir. Altıncı bir yaklaşım da, kötülüğün varlığından ötürü teist doktrinin önemli kimi bölümlerinin diğer bölümleriyle çelişir görünmesi ve kötülük problemine dayanarak dinsel inançların ispat açısından akıl dışı olduklarının gösterilebilirliği karşısında, teist konumu korumak için aklı aşırı bir biçimde reddetme tutumunu, yani imancılığı benimsemek olabilir.⁴⁸ Yedinci bir yaklaşım da, kötülük problemi karşısında, Tanrı’nın kötülüğü yaratma nedeninin onu anlayamayacağımız ölçüde karmaşık olduğunu söyleyen, Batı düşüncesi içinde yer alan Alvin Plantinga gibi savunmacı teistlerin,⁴⁹ bir ölçüde bilinemezliği benimseme tutumu olabilir. Bu tutumun izlerine Kant’ta da rastlanır.⁵⁰ Ayrıca bu

⁴⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 153.

⁴⁶ J. L. Mackie, “Kötülük ve Mutlak Güç”, *Tanrı ve Kötülük*, s. 1.

⁴⁷ Şaban Hakkı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, s. 197.

⁴⁸ J. L. Mackie, “Kötülük ve Mutlak Güç”, *Tanrı ve Kötülük*, s. 1.

⁴⁹ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 80.

⁵⁰ M. Kazım Arıcan, “Kant’ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi”, C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt:x/2, Sivas 2006, s. 232.

problemi çözenin ve kesin bir neticeye bağlamanın mümkün olmadığını düşünenler de vardır.⁵¹

Bir de Nietzsche'deki gibi, kötülüğü doğrudan problem olarak almama fakat görüşleriyle bu konuya dolaylı yoldan etki etme durumu vardır. Onda tabii kötülüğe değinilmez ve ahlaki kötülük ise, Tanrı yoksandığı için, O'nunla ilişkisi kalmamış, dünyevi bir problem olarak karşımıza çıkar. Nietzsche, kötüye, dünya temelli ve mücadele perspektifini esas alarak bir anlam vermeye çalışır. Buna göre güçlü ve zayıf olmak üzere iki tür insan vardır ve sayıca çok ve daha kurnaz olan zayıflar, güçlüleri kontrolleri altına alabilmek için, ahlaki iyiyi uydurmuşlardır. Bu iyiyse, güçlüler için kötü olanı anlatır. Böylece tahakküm, savaş, acımasızlık gibi şeylerin değer olması gerekirken, bunların tam tersleri değer olmuştur ve bu değerleri benimsemeye kandırılan güçlüler, güçten düşmüş, zayıflara mağlup olmuşlardır. Evet, bu tabloda Tanrı yoktur. Nietzsche Tanrı'nın olmadığından o kadar emindir ki, kötülüğün varlığını buna delil yapma girişiminde dahi bulunmaz. Ahlaki iyi, kötü; ahlaki kötü de, iyidir onun için. Buysa, ilahi dinler çerçevesinde konuya bakılacak olursa, kötülük probleminin şeytanca bir halli oluyor. Nitekim Nietzsche, bu düşüncelerini içeren kitabına, 'Deccal' adını vermiştir –elbette, Tanrı'nın düşmanı anlamında değil de, çünkü Tanrı'ya inanmaz, zayıfların güçlüleri alt etmek için uydurdukları Hıristiyanlık dininin düşmanı anlamında.⁵² Bununla birlikte, bu bakış açısından, ahlaki kötülük gibi tabii kötülüğün de son çözümlemede veya kendinde kötülük olmadığı sonucu çıkar. Bunlar neyse odurlar. Bunlara kendi açılarından değer yükleyenler insanlardır. Benzer bir düşünceye, yeni-pozitivizmde de rastlanır. Anlamlı önermeyi, tecrübeyle doğrulanabilen önerme olarak alan bu fikir hareketinde, bu özellikte görülmeyen ahlaki yargılar anlamsız sayılırlar. Öyleyse, bir şeye 'kötü' dendiğinde, bu yargının doğruluğu tecrübeyle ispatlanamayacağından, boş bir söz söylenmiş olur, yani kendinde kötü diye bir şey yoktur. Böylelikle burada kötülüğün problemlik bir tarafı kalmaz.⁵³

Kötülük problemine olan yaklaşımları örneklendirmeye geçmeden önce

⁵¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, s. 30.

⁵² Friedrich Nietzsche, *Deccal-Hıristiyanlığa Lanet*, Çev. Oruç Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul 1995, ss. 14-16.

⁵³ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 49.

şuna da değinmeliyiz: Bu problemi teodiseler aracılığıyla teizmin lehine olarak çözmeye çalışanlara itirazlar sadece ateistlerden gelmez. Onlara teolojik bazı itirazlar da vardır. Bu itirazcılara göre teodise, ahlaki kategorileri Tanrı'ya uygulayarak Tanrı'nın işlerini insani ölçülerle ölçme saygısızlığını temsil etmektedir. Oysa "Tanrı'nın insana karşı muamelelerini haklı göstermek (justify) için uğraşmak yerine O'nun kavranılamaz haşmeti ve hakimiyeti karşısında titreyerek Eyüp gibi sükut etmeliyiz."⁵⁴

Kötülük problemine ilişkin yaklaşımları örneklendirmeye geldiğimizdeyse; Tanrı ile varlığın ilişkisini kesiş, kusurlu evrenin, kusursuz Tanrı'nın eseri olamayacağı şeklindeki bir düşünceyi anlatır ve bu tutuma örneğin Yunan filozof Epikuros'ta rastlanır.⁵⁵ Öte yandan Schopenhauer, Leibniz ile zıtlık oluşturacak şekilde, bu dünyanın, olası dünyalar arasında en kötüsü olduğunu söyler.⁵⁶ Öyle ki, eğer dünya birazcık daha kötü olsaydı, bu takdirde varlığını sürdüremeyecekti.⁵⁷ Kendinde-Şeyi istem kabul eden Schopenhauer,⁵⁸ genel olarak bilgi sayılan şeyin, fenomenlere ya da Maya'ya ilişkin olduğunu; biz peçeyi yırtıp aralayınca Tanrı'yı değil, şeytanı gördüğümüzü; bu tanrısal varlığın, istemin ebedi olarak yaratıkları için işkence ağı ördüğünü ileri sürmüştür.⁵⁹ Burada sanki, dünyadaki kötülüklerden hareketle, Tanrı'nın kötülüğü sonucuna ulaşma yaklaşımı vardır. Ama Schopenhauer bir ateistti ve bu çılgın dünyanın bir yaratıcısının olmasının olanaklı olmayacağını, eğer olmuş olsaydı, Tanrı'nın onu düzen içine koyacağını ileri sürüyordu.⁶⁰ Burada sanki, Tanrı ile varlık arasındaki ilişkiyi kesme şeklinde, Epikuros'inkine benzeyen bir yaklaşım daha ağır basıyordur.

Kötülük sorununu Tanrı'nın yokluğu lehinde kullanmaya bir örneğe, Hume'da bulunabilir. Hume, kötülük problemini teizmin dayanaklarından olan düzen delilini yıkacak şekilde kullanmaya çalışmıştır. Buna göre, kötülük, alemin

⁵⁴ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, ss. 80-81.

⁵⁵ Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", s. 197.

⁵⁶ Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü-Çağdaş Felsefe*, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2002, s. 325.

⁵⁷ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, s. 48.

⁵⁸ Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s. 186.

⁵⁹ Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul 2000, Cilt 3, s. 114-115.

⁶⁰ Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s. 189.

düzensizliğini gösterir ve alem düzensizse, düzenli alemden düzenleyici bir Tanrı'ya gitmek gibi bir ispatlama da artık yapılamaz. Yahut da ona göre kötülük, Tanrı varsa bile, O'nun mükemmel olmadığını, örneğin güçsüz olduğunu gösterir.⁶¹ Burada teizmin, düzen delilinden yoksun bırakılsa bile, ki bu tartışmaya açık bir konudur; ontolojik kanıt, alem kanıtı, tasarım kanıtı gibi kanıtlarla kendini savunma ve rasyonelleştirme imkanına hala sahip olduğu düşünülebilir.

Alemden görülen kötülükleri Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarıyla uyum içinde çözmekse iki şekilde oluyor: Birinci olarak, kötülüğün ontolojik gerçekliğini kabul etmeme⁶² ve ikinci olarak, kötülüğün, insanın özgürlüğü ve olgunlaşması adına ontolojik anlamda varolduğunu kabul etme.⁶³ Birincisi, Antik Yunan düşüncesinde Eflatun ile ortaçağ İslam ve Hıristiyan düşünürlerinin çoğunun benimsediği görüştür.⁶⁴ Örneğin Hıristiyan teologlardan olan ve daha önce bahsi geçen Aziz Augustinus'da, kendisi birtakım teodiseler geliştirmiş olmanın yanı sıra, bu tutum da görülür. Aziz Augustinus, tanrısal düzenle açıkladığı varlık alanında iyiliğin zıddı olarak kötülüğün bulunduğunu kabul etmez ve kötülüğü, 'iyiliğin yokluğu' anlamında kullanır. Buradan, kötülüğün tanrısal düzende bir amaç olarak bulunmadığı sonucu çıkar.⁶⁵ Benzer bir düşünceye, İslam filozoflarından, kötülüğün bir amaç olarak bulunmamasının önemi üzerinde duran İbn Sina'da rastlanır. Burada, kötülüğe, iyiliğin bir aracı olarak bakma olayı vardır. Bazı iyiliklerin ortaya çıkması, bir ölçüde kötülüğün varlığını gerektiriyorsa, kötülük bulunmalıdır. Aksi durumda böyle bir kötülüğe izin vermemek daha da kötüdür.⁶⁶ Kötülüğün ontolojik gerçekliğini kabul etmeme tutumu dahilinde, daha önce sözü geçen Yaşar Nuri Öztürk, Spinoza ve Hegel de anılabilir. Hatırlanacağı üzere, Yaşar Nuri Öztürk ile Spinoza'da benzer olarak, kötülük, insan bakış açısı içinde ortaya çıkan, Tanrı bakış açısı içinde kaybolan bir şeydi ve Hegel'de ise kötülük, neticede iyi dönüşecek bir şeydi. İlaveten, İslam düşüncesi içinde yer alan Eşarilerde de, Allah'ın iradesinden bağımsız, nesnel olarak iyi ve kötü diye

⁶¹ Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", s. 199.

⁶² Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", s. 203.

⁶³ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", s. 207.

⁶⁴ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", s. 203.

⁶⁵ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", s. 204.

⁶⁶ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", s. 206.

bir şeyin bulunmadığı düşüncesi dolayısıyla, kötülük probleminden bahsetmek gereksizleşmektedir.⁶⁷

İnsanın özgürlüğü ve olgunlaşması açısından ontolojik anlamda kötülüğün varolduğunu kabul etmeye, bu şekilde bu problemi Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarını koruyarak çözüme tutumunaysa kilise babası Irenaeus'un yaklaşımı örnek gösterilebilir. Onun yaklaşımını şu şekilde özetleyebiliriz:

“- İnsan, doğal bir evrimle yaratılmıştır. Başlangıçta o, mükemmel değildir.

- Özgür ve sorumlu olabilmesi için insan, Tanrı'dan bilişsel bir uzaklıkta(epistemik distance) bulunmaktadır.

- Bu dünya onun, yetkinleşme aracıdır. Yetkinleşme, bu dünyadan başlar ahirete kadar uzanır.

- Kötülüğün varlığının nedeni Tanrı'dır ve o insanın yetkinleşmesinin aracıdır.”⁶⁸

Dünya, imtihan yeri olarak kabul edilirse, problemin, Tanrı'nın mutlak güç ve iyiliğinden vazgeçmeden bu şekilde çözümünün, en uygun çözüm olduğu söylenebilir. Ama yine de teorik olarak tüm sorunlar çözülmüş olmaz. Çünkü geride şu türden sorular kalır: Neden Tanrı insanları böyle bir dünyanın zorluklarıyla yüz yüze getirdi? Cennette vaat edilen kusursuz hayat bu dünyada olamaz mıydı?⁶⁹

Alemde görülen kötülükleri Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarıyla uyum içinde çözümlenmenin daha başka bir yolunun örneğini ise İslam filozofu Farabi'de buluruz. Ona göre, mükemmel olan Tanrı'dan südür yoluyla akıllar oluşurken, maddeye dek mükemmellik giderek azalmıştır ve böylece kozmosta en eksik olan maddedir. Ancak bu eksiklik mutlak anlamda kötülük değildir, iyiliğe nispetle bir eksikliktir.⁷⁰

Tanrı'ya atfedilen yetkinlik sıfatlarında, dolayısıyla Tanrı tasarımında birtakım değişiklikler yaparak kötülük problemine yaklaşmayaysa, süreç

⁶⁷ Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yayınları, Ankara 2012, s. 59.

⁶⁸ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 97.

⁶⁹ Şaban Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, s. 208

⁷⁰ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 136.

filozoflarından etkilenen kimi teologlarda rastlanır. Bunlar, Tanrı'nın mutlak kudretine sınırlama getirerek sorunu çözmeye çalışmaktadırlar. Onlar açısından diğer varlıklar da kendi dünyalarını kuracak ölçüde güç sahibidirler. Tanrı, güç sahibidir ama O'nun gücü, sınırlı varlıkları bir şeyler yapmaya zorlayacak düzeyde değildir. Sınırlı varlıklardaki bu güç, onların özgürlüğünün dayanağıdır.⁷¹ Bu özgürlükse, ahlaki iyilik ve kötülüğün ortaya çıkmasının koşuludur.

Sınırlı tanrı anlayışı, kötülüğün sorumluluğunu Tanrı'dan alsa da, Tanrı'nın, sınırlı bir varlık olarak düşünülmesi, teolojik açıdan daha başka problemlere yol açar. Öncelikle böyle bir tanrı, ahlaksal ve dinsel beklentileri karşılayamaz ve ayrıca, eğer tanrı sınırlı ise kötülük gibi iyilik de onunla alakasız olacaktır.⁷²

Dünyadaki kötülüklerden hareketle Tanrı'nın kötü olduğu sonucuna gitmeye çalışan, hatta Tanrı'nın yerine şeytanı geçiren biri olarak, Batılı felsefeci Peter Cave'yi görüyoruz. O diyor ki: “Bir varmış bir yokmuş, her şeye gücü yeten bir varlık varmış. Dine inananlar ona ‘Tanrı’ derlermiş; ancak geleneksel Tanrı'dan oldukça farklıymış. Doğru, o her şeye kadir ve mutlak; doğru, o her şeyi biliyordu; fakat hep iyi ve cömert olmak yerine hep kötü ve cimriydi. Birçok kişi benim Tanrı'nın kovduğu melekten yani şeytandan bahsettiğim sonucuna varabilir. Ondan ‘Şeytan’ diye bahsetmeliyim; ancak tekrarlıyorum, her şeye gücü yeten tek varlık odur. Onu yaratan bir Tanrı yoktu. Başlangıcı yoktu.”⁷³

Evet, Tanrı şeytani bir varlık olabilir, ya da Şeytan tanrıdır. Varolan kötülük kişiyi bu sonuca ulaştırabilir. Burada gene Cave'ye kulak verirsek: “Şeytanı en çok kızdıranlar ise teologlar, filozoflar ve hatta kötü ve acı problemini tartışan insanlardı. Her şeye muktedir ve bağışlayıcı bir Tanrı –onların yanlışlıkla taptıkları– varken nasıl oluyor da acıyla sonuçlanan pek çok kötülük varolabiliyordu? Şeytan düşündü: Evrenin gidişini birçok acı ve zamanla artan bir sefaletle donatırsa, düşünen insanlar, her şeye kadir ve tüm kötülüklerin yaratıcısı bir varlığın olması gerektiği sonucuna varacaklardı: Şeytan. Onlar iyi'yi tartışıyor

⁷¹ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, ss. 87-88.

⁷² Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1991, ss. 179-180.

⁷³ Peter Cave, *Zihni Allak Bullak Eden 33 Felsefi Bilmece*, Yakamoz Yayınları, İstanbul 2009, s. 33.

olmalıydılar. Şeytanın varlığına işaret eden bu kadar çok kanıt varken esas mesele iyiliğin niçin varolduğu olmalıydı.”⁷⁴

Şeytan tanrı ise onun kötülüğü yaratması normaldir, ama o iyiliği niye yaratsın ki? Yoksa insanlara iyiliği bir nebze tattırıp sonra acıları daha da şiddetlensin diye üzerlerine kötülüğün boşaltılması olayıyla mı karşı karşıyayız? Bu anlayış zemininde, bir tanrıtanır olsaydı ancak Schopenhauer’den beklenecek bir ifadeyle, bir teodise türünü tersine çevirip şöyle söyleyebiliriz: Daha büyük bir kötülüğün ortaya çıkması için azıcık bir iyilik olmalıydı. Bu ise, hayatı, sonu yok oluş olan bir doğup azap çekme süreci olarak gören kötümser görüşü fazlasıyla aşan ve belki, mutlak kötümserlik nitelemesini en çok hak eden kötümser görüşü anlatır.

Cave devam ediyor: “Şeytan fikri bize seçimimizin yalnızca bağışlayıcı bir Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu arasındaki basit bir seçimden ibaret olmadığını hatırlatmalı. Evreni yaratan ve tasarlayan, her şeye muktedir bir Tanrı’nın varlığına inananların neden onun kötü –veya iyiyle kötü arası bir şey– değil de tamamıyla iyi olduğuna ikna olduklarını açıklamaya ihtiyaçları var. Bir iyi bir kötü olmak üzere iki ayrı gücün bulunması daha olası değil mi? Zerdüştlük tipik olarak böyle bir ikiliği ilan eder görünür. O halde tek makul din bu mu?”⁷⁵

Bu yazanlardan, dünyadaki kötülükten Tanrı’nın kötü olduğu sonucuna ulaşmaya çalışıyor görünen, ama daha sonra iyi ve kötü olmak üzere iki ayrı gücün bulunduğu sonucuna ulaşan ve Zerdüştlüğü tek makul din bulan Peter Cave, bu noktada da durmaz ve ateizme göz kırparak sözlerini bitirir. Ona göre, yerinde olarak hem Şeytan’a hem Tanrı’ya, hem iyilere hem de kötülere sempati duyulabilir. Kabul edilmedikleri için değil, bir paradoks olarak, varlıktan yoksun oldukları için –bu bir paradoks mudur– ya da ateist bir sığınaç? ⁷⁶

Fransız düşünür Baudrillard da, şeytanı kötülük yapmakla suçlamamak gerektiğini, onun, Tanrı’nın kötü işlerinde kullandığı bir maşa olduğunu

⁷⁴ Cave, *Zihni Allak Bullak Eden 33 Felsefi Bilmece*, s. 34.

⁷⁵ Cave, *Zihni Allak Bullak Eden 33 Felsefi Bilmece*, s. 38.

⁷⁶ Cave, *Zihni Allak Bullak Eden 33 Felsefi Bilmece*, s. 39

söyleyerek, konuyu biraz farklı bir açıdan, ama Tanrı'yı kötü sayıp kötülükleri O'na maleder tarzda yorumlamıştır.⁷⁷

Dinsel inançların ispat açısından akıldışı olduklarının gösterilebilirliği karşısında, teist konumu korumak için akılı reddedip, imancılığı benimsemiş tutumunun ipuçlarıysa örneğin Kant'ta rastlıyoruz. O, insan aklının bu aşkın problemi çözme gücünde olmadığını, onun için insanın bu konudaki 'akıl üstü hikmet'e teslim olması gerektiğini söyler.⁷⁸ Daha önce değindiğimiz üzere, Kant'ta bu konuda, bilinemezci bir tutumun izleri de vardır.

Tanrı'nın iyiliği ile dünyadaki kötülük, uyuşmaz gözüküyor ve birlikte problemlili duruyorlarsa da, birtakım kabullerle bu uyuşmazlık ortadan kaldırılabılır. Örneğin, yukarıda bahsi geçen Irenaeancı teodisede olduğu gibi, bu dünyanın yanı sıra bir öte dünya var kabul edilirse ve bunun yanı sıra bu dünya da bir imtihan yeri olarak kabul edilirse, imtihanın bir unsuru olarak kötülüğün yaratılması makul görünür ve dünyadaki kötülük, Tanrı'nın iyiliğiyle bağdaşmaz bir şey olmaktan çıkar. Buna göre, Tanrı iyi olmanın yanında adaletlidir de ve kötülük O adaletli olduğundan dolayı vardır. Öte dünya ve bu dünya ayrımı, bu dünyanın bir imtihan yeri oluşu, öte dünyanın bu dünyada kazanılacağı gibi şeyler özde iman konusudur. Ama bu aynı zamanda, akla uygun bir gerçeklik resmidir ve burada, bu resmin unsurlarından olan örneğin öte dünyanın, duyulanamaz oluşu problem yapılabilir. Ama eğer gerçeklik sözünü ettiğimiz şekildeyse, zaten oranın duyulanamaması gerekiyordu. Çünkü duyulanabilseydi imtihanın bir anlamı kalmazdı. Ama elbette burada, daha önce zikrettiğimiz şu türden sorular doğabilecekti gene: Tanrı, insanları dünyanın zorluklarıyla yüz yüze getirmeden adaleti sağlayamaz mıydı? Cennette vaat edilen kusursuz hayat bu dünyada olamaz mıydı? Ama tüm bu kuşku uyandırıcı sorulara rağmen, buradaki açıklama bir ölçüde insanın kafasındaki temel sorulara cevap olacak mahiyettedir ve dikkate almaya değerdir. Tanrı'nın güçlü ve iyi oluşu ile dünyadaki kötülüğü bağdaştıracak, bundan başka açıklamalar da olabilir. O yüzden bu tür açıklamalar incelenmeden, onların, duyu algısını temel alıp almadığına bakmanın ötesinde,

⁷⁷ Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, Çev. Oğuz Adanır, Doğubati Yayınları, Ankara 2005, s. 156.

⁷⁸ M. Kazım Arıcan, "Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi", s. 232.

aklılığı ve tutarlılığı hakkında bir karara varmadan, Tanrı'nın iyiliğiyle varolan kötülüğün görünürdeki bağdaşmazlığından hareketle hemen Tanrı'yı inkara gitmek, işin kolayına kaçmak gibi gözükmenin yanında, derinlikli bir tavır olmaktan da uzak gözüküyor.

Öte yandan kötülüğün varlığını dert edinmeyen ve hatta yadsıyan bir teist, bu tavrı dünyadaki kötülükten pay almamaktan kaynaklanıyorsa, büyük bir kötülüğün kendine veya sevdiği birisine isabet etmesi olayı gerçekleşirse, bu kötülük karşısında, iman sarsıntısı veya imanını kaybetme tehlikesi yaşayabilecektir. Çünkü bu konuyla ilgili makul bir açıklamayı elinde tutmuyordur ki ondan yardım alsın. Öyleyse hem bu sebepten ötürü, hem de bu konuyu kafaya takan başkalarına yardım etmek adına, bir teist, kötülük probleminde teizmin lehine olarak getirilmiş çözüm önerilerinden bazılarını elinin altında hazır bulundurmalıdır. Hem bu ona, kötülük problemi silahıyla teizmi zayıflatmaya çalışanlara karşı müdafaa yapma konusunda da fayda sağlayacaktır.

Kötülük probleminde olan yaklaşım şekillerini inceledikten sonra, şimdi, ilahiyatçılar ve filozofların genel itibariyle; varoluşsal, mantıksal, delilci olmak üzere üç başlık altında ele aldıkları kötülük problemini, aynı başlıklar altında ele alacağız.

1. 3. 1. Varoluşsal Kötülük Problemi

Varoluşsal kötülük problemi, bir ölçüde varoluşçu felsefeyle alakalıdır ve varoluşçu felsefeyi popüler hale getiren Sartre, ateist ve Hıristiyan varoluşçuluk olmak üzere, iki tür varoluşçuluk olduğundan bahseder ve kendisini ateist varoluşçular arasında gösterir.⁷⁹ Bununla birlikte Tanrı'ya inanıp inanmamak, kötülük konusuna yaklaşım şekli üzerinde şüphesiz etkili olacaktır ve kötülüğü Tanrı'nın yokluğuna delil olarak kullanınca, Tanrı'nın yokluğu kabul edilmiş olur ve bu durumda, Sartre'ın istemeyerek söylediği gibi, geriye umutsuzluk ve boşunalık duygusundan başka bir şey kalmaz.⁸⁰ Ama bu konuyu problem edinmek için ille de tanrısız olmak gerekmez veya bu problemi, tanrısızlık lehine veya

⁷⁹ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 2001, s. 27.

⁸⁰ Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, Sivas 2000, s. 230.

hesabına kullanmak şart değildir. Böylece örneğin, dünyada varolan kötülüklerden hareketle Tanrı'ya karşı başkaldırma ve O'nun ahlaki gerekçelerle reddolunması gerektiği tutumunu benimseme hali ortaya çıkar.⁸¹ Nitekim Albert Camus'a göre, bu problem başkaldırmaya götürür ve burada, yoksamaktan çok, meydan okuma vardır, Tanrı'ya galip gelme arzusu vardır. Öte yandan mantıkçı kötülük probleminde sorun, önermeler arası çelişki, delilci kötülük probleminde ise kötülüğün Tanrı'nın varolma olasılığını azaltan bir bilgi sorunu olmasına karşın, varoluşsal kötülüğe vurgu yapanlar için bu, birinin hayat anlayışı ve Tanrı'ya karşı tutumunu kapsayan kişisel bir tecrübedir.⁸²

Varoluşçu yaklaşım, Dostoyevski'deki şekliyle de, Tanrı'yı inkar etmez, o nedenle Dostoyevski'nin bu konuda yoksayıcı deliller bulmak gibi bir endişesi olmamıştır ve onda intikamın cennetteki huzura yeğleneceği, intikam uğruna cennetin reddedilebileceği biçiminde düşüncelere rastlanır.⁸³ Bununla birlikte genel olarak bu ve benzeri yaklaşım biçimlerinde yapılan şey, Tanrı'nın adaletini sorgulamak, kendisine inanılmasını isteyen Tanrı'ya inanmayı ahlaken uygun bulmamak, O'na inanmamak, böylece istediği şeyi vermeme yoluyla O'na asi olmak türünden şeylerdir. Burada son çözümlemede, bir delile dayanarak Tanrı yadsınmıyordur da, adil olmadığı veya kötü bir dünya yarattığı için O'nun itaat edilmemeyi veya yadsınmayı hak ettiği ileri sürülüyordur.

1. 3. 2. Mantıksal Kötülük Problemi

Mantıksal kötülük problemi dünyadaki kötülüğe dayalı olarak, iyi ve güçlü olan bir Tanrı'nın varolamayacağını, mevcut şartlarda böyle bir inancın akıldışı olduğunu ileri sürer.⁸⁴ Böylece bu problem, hem mutlak iyi hem de mutlak güçlü bir Tanrı'ya inanıldığında büyük bir probleme dönüşür. Aslında bu çıkarım, çift değerli klasik mantığa göredir. Aynı varlıkta karşıt sıfatların bulunabileceğini söyleyen diyalektik mantıkla bu meseleye yaklaşılacak olsa, çok daha başka sonuçlara ulaşılabilecektir.

⁸¹ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 48.

⁸² Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 49.

⁸³ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 50.

⁸⁴ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 51.

Mesela tasavvufta, Allah'ın cemal sıfatlarının yanı sıra celal sıfatlarının da varlığı kabul edilir ve buna göre celal Allah'ın Zat'ı, cemal o Zat'ın kabulüdür.⁸⁵ Yani Allah özde celaldır, ama cemali tercih etmiştir. Kuran'daki, Enam 12'de geçen "O (Allah), rahmeti kendi üzerine yazdı" ifadesi, bu görüşü doğrular mahiyettedir. Elbette burada celal, Allah'ın kötü tarafı olarak değil de, cemalinin karşısı olan, örneğin zalimlerden intikam alma, hak edeni saptırma gibi sıfatlarını ihtiva eden tarafı olarak düşünülmelidir.

Tekrar felsefeye ve çift değerli mantık açısından meselemize dönersek; kötülük probleminin mantıksal versiyonu şu şekilde ifade edilir: Tanrı'nın mutlak gücü vardır; Tanrı bütünüyle iyidir; ve buna rağmen kötülük vardır. Bu üç önermeden herhangi ikisinin doğruluğu halinde üçüncüsü yanlış olacağından, bu üç önerme arasında bir çelişki vardır. Fakat bu üç önerme aynı zamanda çoğu teist düşüncenin temelini oluşturur. İlahiyatçı, öyle görünüyor ki, hemen her üçüne bağlı kalmalıdır; ama tutarlı olarak bağlı kalamaz. "Ne var ki, çelişki birden açığa çıkmaz; çelişkiyi göstermek için, kimi ek önermelere, belki de iyilik, kötülük ve mutlak güç terimleri ile bağlantılı kimi yarı-mantıksal hükümlere başvurmamız gerekmektedir. Bu ek önermeler şunlardır: İyilik, kötülüğün zıddıdır; iyi bir varlık, yapabildiğince, her an bir şekilde kötülüğü ortadan kaldırır; ve mutlak güç sahibi bir varlığın yapabileceğinin sınırı yoktur. Tüm bunlardan; mutlak güç sahibi iyi bir varlığın kötülüğü bütünüyle ortadan kaldırması gerektiği, ve de mutlak güç sahibi iyi bir varlık vardır önermesinin kötülük vardır önermesiyle uyum sağlamadığı sonucu çıkmaktadır."⁸⁶

Böyle bir akıl yürütmeye göre teistik bir tanrının varlığı ile kötülüğün varlığı mantık bakımından bağdaşmazdır. Yani, burada Tanrı'nın varlığı kötülüğün olmamasını, kötülüğün varlığı da Tanrı'nın olmamasını gerekli kılmaktadır.⁸⁷

Kötülük probleminin problem olmaktan çıkması, tanrı bütünüyle iyi değildir, ya da tanrı gerçekten mutlak güç sahibi değildir, ya da kötülük yoktur, ya da kötülük mevcut iyiliğin karşısı değildir ve sonsuz güçlü bir varlığın

⁸⁵ Cemalnur Sargut, *Dinle*, Nefes Yayınları, İstanbul 2012, s. 251.

⁸⁶ J. L. Mackie, "Kötülük ve Mutlak Güç", *Tanrı ve Kötülük*, s. 2.

⁸⁷ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 53.

yapabileceği şeyler sınırlıdır denmesiyle mümkün olacaktır.⁸⁸

Bununla birlikte son çözümlemede bu, daha derin ve daha kapsamlı araştırmalarla çözülebilecek bilimsel bir problem olmadığı gibi, eylem ya da kararlarla çözülebilecek pratik bir problem de değildir.⁸⁹ Dolayısıyla problem teizmden ya da teistik önermelerden en az birinden vazgeçilmedikçe çözülmez olarak kalacaktır.⁹⁰ Yani teizmi olduğu gibi muhafaza etmek mümkün değildir. Bu durumda teizmi korumak onda birtakım değişiklikler yapılırsa mümkün olacaktır. Fakat bu değişikliklerden sonra o hala teizm olarak kalır mı, bu problemleri bir konudur.

1. 3. 3. Delilci Kötülük Problemi

Delil problemi olarak kötülük, özü itibarıyla teistlere, Tanrı'ya inanmalarını dünyadaki kötülük olaylarıyla uyuşturmaları yönünde bir meydan okumadır. Bu meydan okumayı yapanların ithamı, teizmin kendisiyle tutarsız olduğu değil, fakat akla yatkın olmadığıdır.⁹¹ Delilci versiyonun sıkça referans gösterilen biçimi ise, gerçek dünyada bulduğumuz kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığı mantıksal olarak çelişkili bulmaz; bu iki yargının birbiriyle tutarlılık içinde bulunabileceğini onaylar. Fakat burada durmaz ve der: Evrendeki kötülüğün varlığı verildiğinde, Tanrı'nın varlığı, mantıksal bir zorunlulukla yanlışılanmasa da, dış dünyadaki tecrübi deliller tümevarımsal bir yaklaşımla değerlendirildiğinde bu makul bir olasılık olmaktan çıkar, ihtimal dışı olur.⁹²

Bir görüşe göreyse, delilci kötülük problemi, teistik Tanrı'nın varlığını ihtimal dışı yapmaktan başka, teistik Tanrı'nın varolmadığı inancına rasyonel destek sağlar.⁹³ Eleştirmenlerin ezici çoğunluğuna göre, önemli olan delil, bazı kötülüklerin teizm bakımından makul bir izahı var gibi görüldüğünden, sadece kötülüğün varlığı değildir. İyi bir izahtan yoksun gözükten kötülükler vardır ve bunlar delil olarak alınmaktadır. Elbette ki, genel olarak şu farz edilmektedir:

⁸⁸ J. L. Mackie, "Kötülük ve Mutlak Güç", *Tanrı ve Kötülük*, s. 2.

⁸⁹ Mackie, a.g.m., s. 1.

⁹⁰ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 55.

⁹¹ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akl ve İnanç*, s. 183.

⁹² Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 57.

⁹³ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 64.

Kabul edilebilir bir teist izah neden o kötülüklerin daha büyük iyilikler için gerekli olduğunu gösterecektir. Eğer böyle zorunlu bir bağlantı bulunamazsa, o zaman genellikle söz konusu kötülüklerin amaç ve sebepten yoksun olduğu farz edilir.⁹⁴ Delilci versiyonda sorulan soru, dünyada niçin herhangi bir kötülüğün olduğu veya belirli bazı kötülüklerin olduğundan başkadır. Onların üzerinde tartışmak istediği, kötülüğün dış görünüşe göre gereğinden çok oluşunun teistik düzlemde makul bir açıklamasının yapılabilip yapılamayacağıdır.⁹⁵ Evet, çoğu ateiste göre dünyada gereğinden fazla kötülük vardır. Burada ‘gereğinden fazla’ sözcüğünde bir bulanıklık vardır. Bu yargıya ulaşılırken insanlığın geçmişten bu güne başından geçen felaketlere dayanılıyor olmalı. Oysa evren hakkındaki bilgimiz yetersizdir, o yüzden kötülüğün gereğinden fazla olduğu türünden şeyler söyleyemeyiz.⁹⁶

Tanrı'nın kötülüğe izin veriş nedenlerinin ne olduğunu açıkça belirtmek gerektiğine inanalım veya inanmayalım, şimdiye dek bunun yapılamamış olduğu iddiası bizi doğrudan teodise meselesine getirmektedir.⁹⁷ Bu noktada teodisenin ne olduğu sorusu önem kazanır. Şimdi, monistik veya düalistik varlık anlayışını benimsemeye bağlı olarak, kötülük farklı algılanacağı için, kısaca da olsa monizm ve düalizmde kötülüğe değinip, sonra teodise konusuna geçeceğiz.

1. 4. MONİZMDE VE DÜALİZMDE KÖTÜLÜK

“Monistik kuramda, en-üst Gerçek olan Tanrı sonlu nesnelere eksiklikleriyle kirlenmemiştir; O, kendi-kendinin nedeni ya da varlığı kendinden olandır. Tanrı, sonsuz ve koşulsuz olduğundan, Tek ve biricik Gerçeklik'tir. Monist felsefeye göre, Mutlak en yüksek ilkedir.”⁹⁸

Maddeye karşılık gelen bir tek gerçeklik kabul ettiği için, ateist maddecilik bir çeşit monizmdir. Bunun tam karşısında, her şeyin özde ruh olduğunu kabul

⁹⁴ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç*, s. 184.

⁹⁵ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 71.

⁹⁶ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 209.

⁹⁷ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 78.

⁹⁸ A. R. Mohapatra, *Philosophy of Religion: An Approach to World Religions*, Sterling Publishers Private Limited, New Delhi 1990, s. 62.

eden monist ruhçuluk yer alır.⁹⁹

Tanrı ile evren, sonlu ile sonsuz arasındaki sınırı kaldırıp monist bir dünya görüşüne ulaşan felsefelerde Tanrı-kötülük ilişkisi sözedilesi gözükmemektedir. Böylece, bu ilişkinin, her şeyi düşünceye, doğayla karışmış Tanrı'ya veya maddeye basitleştiren monist sistemlerde varlığını yitirdiği söylenebilir.¹⁰⁰

Evreni uyumlu bir bütün olarak gören monizm kötülüğü, genel itibariyle, görüntü sayar ve daha bütüncül bir bakışla, o da iyidir. Kısmi bir bakışla, kötülük gibi görünen şeyler de aslında genel için iyiliktir.¹⁰¹ Ayrıca şu şekilde de düşünülebilir: Monizmde tek olan varlık, tek boyutlu ya da yalındır, nasılsa öyledir, başka türlü olamaz, o yüzden onun için iyi veya kötü yargılarında bulunmak pek de anlamlı değildir. Bundan farklı olarak çoğul bir varlığı anlatan, böylece iyi ve kötü yargılarını anlamlı hale getiren düalizimde, birbirinden ayrı, birbirinden bağımsız, birbirinden türetilmeyen, yan yana veya karşı karşıya bulunan iki ilkenin varlığını kabul edilir. Türlerinden biri olan, dinsel görüşte, biri iyi, biri kötü iki tanrının var olduğunu öne süren görüştür (Mani dini).¹⁰²

Düalizim, evrende iyilik ile kötülüğü mutlaklaştırarak, bunları tanrısal kontrolün dışına çıkarır ve ahlaki bir ikileme zemin hazırlar.¹⁰³

Monistler, kötülüğün, bütünde yittiğini ve gerçek bir varlığının kalmadığını söylerken; düalist yaklaşımlarsa, kötülüğün, kendi başına bağımsız bir güç olduğunu söylerler. Teizme göreyse, genel olarak kötülük, nesnel bir gerçektir fakat Tanrı'dan bağımsız değildir.¹⁰⁴

Yani monizm kötülüğün son aşamada reel bir varlığa sahip olmadığını söylerken, düalizim onun bağımsız ve denetlenemez bir gerçekliğe sahip olduğunu söyler, teistlere göreyse kötülük vardır ama Tanrı'nın denetimindedir.

⁹⁹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 187.

¹⁰⁰ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 22.

¹⁰¹ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 59.

¹⁰² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi Yayın, İstanbul 1998, s. 102.

¹⁰³ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 66.

¹⁰⁴ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 67.

1. 5. TEODİSE

‘Tanrı’nın adaleti’ ve ‘alemin mevcut durumu’, felsefe tarihinde teodise (theodicy) biçiminde teknik bir terim ile anlatılır. Terim, Yunanca’daki, ‘Tanrı’ ve ‘adalet’ kelimelerinin birleşiminden oluşur.¹⁰⁵ Bir teknik terim olarak teodise, kötülüğün varlığı ve gerçekliği karşısında Tanrı’nın adil ve iyi oluşunu onaylama veya ‘kötülük olgusu karşısında Tanrı’nın adaleti ve haklılığını savunma’ anlamında kullanılır. Bu terim pratikte ise, kötülük problemi ve onunla ilgili çözüm girişimlerinin sistematik bir incelenişinden oluşan bütün bir ‘konu’nun genel adı olmanın yanında ve daha dar anlamda, kötülük problemi karşısında öne sürülmüş özel bir ‘çözüm’ anlamında kullanılabilir.¹⁰⁶

Şimdi teodiseyi kötülük problemi karşısında öne sürülmüş özel bir ‘çözüm’ olan dar anlamında alarak üretilmiş teodiseleri inceleyelim. Bunu yaparken, örneğin ‘özgür irade’ teodisesini ele alacağız ve Batı düşüncesinde ve İslam düşüncesinde bu teodise türünü kullanmış olanlardan bazıları anacağız, ve eğer varsa, bunların teodiseleri arasındaki farkları göstermeye çalışacağız ve sonra bu teodiselere verilmiş ateist veya ateist olmayan bazı cevapları ortaya koyacağız ve diğer teodise türleri için de aynı şeyi yapacağız.

1. 6. TEODİSE ÇEŞİTLERİ

1.6. 1. Kötülüğün Yokluksallığı

Bu çözümü Batı düşüncesi içinde Aziz Augustinus kullanmıştır. Teodisesinin hem felsefi hem de teolojik yönleri olan Aziz Augustinus’a göre kötülük yokluksal doğadadır, yani pozitif bir gerçekliği anlatmaz. Daha ziyade o, iyiliğin yokluğudur. Evreni, her şeyiyle mükemmel olan Tanrı yoktan yarattığına göre, evrende esas olan iyiliktir. Büyük bolluk ve çeşitlilik içinde derecelenmiş pek çok iyilik vardır. Bozulmadıkça, her şey kendi derecesinde iyidir. O halde, her ne türden olursa olsun kötülük, bir yere Tanrı tarafından koyulmaz, özünde iyi olan bir şeyin orada yanlış gittiğini gösterir. Örneğin körlük bir şey değildir. Orada varolan şey gözdür ve o da bizzat iyidir; körlüğün kötülüğü gözün gereği

¹⁰⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 155.

¹⁰⁶ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 79.

gibi işlevini yapmayışından gelir.¹⁰⁷

Daha açık bir anlatımla, Aziz Augustinus'a göre, iyiliğin eksik olduğu yerde kötülük vardır. Kötülük iyiliğin zıddı değildir. Onun varlığı iyiliğine bağlıdır. O bir töz değil bir ilinedir. Töz olan iyiliktir ve iki şeyden biri diğerinden ya daha iyi, ya da daha az iyidir. Ama sonuçta ikisi de iyidir. İyi olan iyi fonksiyonunu icra edemiyorsa burada bir kötülük vardır.

Daha sonra Aziz Augustinus'u devam ettiren Thomas Aquinas'a göre de, kötü veya kötülük, kelimenin gerçek anlamında var değildir. Çünkü kötü bir olumsuzlama veya yoksunluktur. Nasıl ki, gene körlük üzerinden gidersek, bu olumlu olarak, yani tözsel anlamda varolan bir şey değilse ve sadece görme yoksunluğu ise; ve keza, nasıl ki karanlık gerçek anlamda varlığa sahip olmayan bir şey olup ancak ışık yokluğundan ibaret ise aynı şekilde kötülük de ancak bir iyilik yokluğudur. Gene benzer biçimde, 'günah' da hiçbir zaman yapılan bir şeyde değildir; yapmamayı, ihmali anlatır. Bu yönde olmak üzere kötülük "varolmama anlamına gelen bir hastalık" olarak tanımlanmakta ve bu anlam zemininde, şeytan, Tanrı'nın boş durması olmaktadır.¹⁰⁸ Batı düşüncesinde bu teodise türünü kullanan bir başka isimse, filozof Leibniz'dir. Aziz Augustinus'ta olduğu gibi, Leibniz'de de kötülük bir eksikliğin sonucu olup, kendi başına bir şey değildir. Yani o iyinin eksik oluşudur. Kötülüğün etken nedeni yoktur, etken neden iyiyi üretir. Bu neden ortaya çıkmayıp iyi tam olarak gerçekleşemediğinde, kötü adını alır.¹⁰⁹

İslam düşüncesi içinde ise, İslam filozofu İbn Sina'da, kötülüğün yokluksallığı teodisesine rastlarız. Aslında İbn Sina, kötülükten, Aziz Augustinus'tan biraz farklı olarak, kemalin yokluğunu anlar. İbn Sina'ya göre iyi, varlığın kemalidir ve bu kemalin yokluğu ise kötüdür. Gerçek düzen, sırf iyi olan 'zâtı Baridir.' Alemin düzeni ve iyiliği O'nun zatından südür etmiştir. Böyle olmakla, her şey, düzenli ve iyidir.¹¹⁰

¹⁰⁷ Aziz Augustinus, "Kötülük Problemi", *Tanrı ve Kötülük*, Metin Yasa, s. 71.

¹⁰⁸ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 294.

¹⁰⁹ Aliye Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 1*, Bursa 2005, s. 166.

¹¹⁰ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 187.

İslam filozofu Farabi de bu teodiseyi kullanmıştır. Ona göre, esasında kötülük iyinin eksikliği, iyi ise, varlığın kemali demektir. Yani, kötünün gerçek bir varlığı olmayıp, görelî bir varlığı söz konusudur. Buna göre; sebep, yol açtığı şeyden daha tam ve mükemmeldir.¹¹¹

Kötünün ve acının gerçekte varolmadığı, onun bir olumsuzlama ve yoksunluktan ibaret olduğu görüşüne, kötülüğün tözsel bir varlığı olsa da olmasa da, acı çekmenin bir hayal olmadığı, bunun insanlarca gerçekten yaşandığı söylenerek itiraz edilmiştir.¹¹² Evet, bu teodise türüne birçok ateist, buradaki gibi, kötülüğün yok sayılamayacak kadar gerçek ve hissedilir ve açık bir varlığa sahip olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır. Onlara göre kötülük, iyiliğin zıddıdır ve iyilik gibi bir olgudur. Hatta kötümserlerin bazılarına göre, aslolan iyilik değil kötülüktür. Ayrıca, problemin çözümünde kötülüğün gerçek varlığını inkar ederek meselenin görmezden geldiği de söylenmiştir.¹¹³

Kötülüğün yokluksallığı teodisesine ateist olmayan kanattan da eleştiriler gelmiştir. Örneğin Batı düşüncesi içinde yer alan John Hick'e göre, "Aziz Augustinus'un doktrini mantıki açıdan eleştiriye açıktır. Onun ısrarla üzerinde durduğu 'kötülük iyiliğin yokluğudur' ifadesi, aynı olgunun, farklı kelimelerle ifadesi olan semantik bir tercihtir. Örneğin, 'bardağın yarısı boştur' diyen birisine 'hayır, bardağın yarısı doludur' diye karşı çıkmak bardağın gerçek (yarısının boş olması) durumunu değiştirmeyeceği gibi, 'kötülük iyiliğin yokluğudur' demek de kötülüğün varlığını ortadan kaldırmaz. Nitekim bu 'soğuk' yerine 'sıcak'ın az olması/az sıcak', 'küçük yerine 'büyüklüğün az olması/az büyük' gibi ifadelerle dayalı anlatımlardan farksızdır."¹¹⁴

Böylece kötülüğün yokluksallığı teodisesi, kötülüğün gücü karşısında pek de ikna edici durmuyor ve aynı olgunun farklı kelimelerle ifadesi olarak bir dil oyunu olarak görünüyor.

¹¹¹ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 136.

¹¹² Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 298.

¹¹³ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 97.

¹¹⁴ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 98.

1. 6. 2. Kötülüğün Azlığı

Bu teodise türünde kötülüğün varlığı kabul edilir; ancak evrende varolan iyilikle karşılaştırılırsa onun miktarının Tanrı'nın adaletsizliğinden söz edilemeyecek kadar az veya önemsiz olduğu savunulur. Hume'un Doğal Dine İlişkin Konuşmalar'ında Cleanthes'in savunduğu bu tür bir görüşür: "Tanrı'nın iyilikseverliğini desteklemenin tek yolu... kesin olarak insanın mutsuzluğu ve günahkarlığını inkar etmektir... Sağlık hastalıktan, haz acıdan, mutluluk mutsuzluktan daha yaygındır ve başımıza gelen bir üzüntü verici olaya karşı, eğer hesaplırsak, yüz tane mutluluk verici olayla karşılaşmaktayız."¹¹⁵

İslam filozofu İbn Rüşd'e göre de, alemde iyilik kötülüğe hakimdir.¹¹⁶ Yani iyilik çok, kötülük azdır. Benzer şekilde, Müslüman alim Fahreddin Razi'ye göre, hastalık ve keder bu dünyada bulunsa da, sağlık ve hoşnutluk daha fazladır.¹¹⁷

Bu görüşe, kötülüğün insan hayatının temel bir boyutu olduğu, hatta büyük çoğunluğun hayatının esasının, iyilik ve mutluluk değil acı ve sefalet olduğu söylenerek itiraz edilmiştir.¹¹⁸ Yani kötülük iddia edildiği gibi az değildir ve çoğu insanın kendisinden muzdarip olduğu bir şeydir.

Bununla birlikte, gerçek olan şu ki, kötülüğün ve iyiliğin miktarı, tartışmaya açık bir konudur.

1. 6. 3. Maddedeki Noksanlık

Bu teodise türünde, kötülükten, maddedeki noksanlık sorumlu tutulur. Bu teodiseyi ilkin eski Yunan filozofu Eflatun kullanmıştır. Eflatun, Tanrı özü gereği iyi, evren de düzen bakımından mükemmel olduğundan, kötülüklerin nedenini, nihayetinde maddenin bütünüyle ide'ye uygun olmayışında bulmuştur. Ona göre madde, her türlü kötülüğün anasıdır.¹¹⁹ "Ten bizi her nevi istekler, tutkular, korkular, kuruntularla, bir türlü saçmalıklarla doldurur, ... Kavgalar,

¹¹⁵ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 294-295.

¹¹⁶ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 253.

¹¹⁷ Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, s. 59.

¹¹⁸ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 298.

¹¹⁹ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 67.

geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden geliyor.”¹²⁰

Batı düşüncesi içinde, Leibniz’de bu teodise türünün bir benzerine rastlanır. Ona göre, varlıklarda kusurluluk vardır ve bunun sorumlusu Tanrı değildir. Kötülük, idealardaki temel olan sınırlılıktan gelir. Fakat o varlıklar da her yönüyle mükemmel olsaydı, onlar da Tanrı olurdu. Onun için bu kusur ve eksiklikler kaçınılmazdır.¹²¹ Şuna dikkat etmeli ki, Eflatun’un maddede noksanlık görmesine karşı Leibniz varlıklarda kusurluluk görür. Bununla birlikte kötülüğün kaynağı Leibniz’de madde olmasa da; sınırlılık ve eksiklikte en büyük etken maddedir.¹²²

İslam düşüncesi içinde, İslam filozofu Farabi bu teodise türünü kullanmıştır. Farabi’ye göre, Tanrı ister akıl isterse de varlık yönünden düşünüldüğünde, eksiği yoktur ve en mükemmel varlıktır. Bunun arkasında da, maddi olanı hiçbir biçimde içermiyor oluşu vardır. Madde, nasıl düşünülürse düşünülün, gerçekleşmemişliğe işaret eder ve bütün eksiklerin, kötülüklerin kaynağıdır.¹²³

İslam filozofu İbn Sina’da da bu teodise türüne rastlanır. Ona göre madde eksiktir ve başka türlü de olamaz. Eksiklik de bir tür kötülük olduğuna göre, kötülüksüz bir alem tasarlamak mümkün değildir.¹²⁴

Burada ateistler, varsa eğer Tanrı’nın, maddeyi her yönüyle mükemmel yaratamadığı için, gücü sınırlı olmalıdır karşılığını verirler. Ama Leibniz’in dediğiyle benzer tarzda söylersek, madde de her yönüyle mükemmel olsaydı, o da Tanrı olurdu.

1. 6. 4. Mümkün Dünyaların En İyisi

Bu teodise türünde, dünyada kötülük olduğu kabul edilir, ama dünyada olabilecek en az kötülüğün bulunduğu veya dünyanın olabilecek en iyi dünya olduğu söylenir. Bu teodiseye ilkin Eflatun’da rastlanır. Ona göre evrendeki dairesel hareket doğası gereği düzen ve amacı gerektirir. Düzen ve amaç da

¹²⁰ Eflatun, *Phaidon*, (çev.: Suut Kemal Yetkin – Hamdi R. Atademir), M.E.B., İstanbul 1989, s. 19-20.

¹²¹ Aliye Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, s. 167.

¹²² Çınar, a.g.m., s. 168.

¹²³ Rafiz Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 184.

¹²⁴ Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 188.

düzenleyenin iyi olduğunu gösterir. Böylece Tanrı iyidir, en mükemmel nedendir, düzensizi düzene sokma anlamında evrenin yaratıcısıdır, her şeyi adaletle yönetir. Öyleyse evren mümkün olanların en iyisi, onu denetleyen Tanrı da en mükemmel varlıktır.¹²⁵

Bu teodiseye Batı düşüncesi içinde Leibniz’de rastlanır. Ona göre, Tanrı en mükemmel sıfatların sahibidir ve bunun için en iyi evreni yaratacaktır. Fakat bu dünyada inkar edilemeyecek kötülükler de vardır.¹²⁶ İçinde bulunduğumuz dünya, büyük güzellik ve iyilikleriyle ve az olan kötülükleriyle birlikte ‘mümkün dünyaların en iyisi’dir. Çünkü acılar ve canavarlıklar bile son aşamada düzenin parçalarıdır ve onu tamamlarlar.¹²⁷

Tanrısal zihinde imkan halinde sonsuzca alem vardır. Tanrı bu mümkün alemler arasından ‘en iyi’ olanın varolmasını onaylamıştır. Tanrısal zihin, kendisine kötülük bulaşmadan kötülüğü oluşturabilir, çünkü bunun prensibini kapsar. Bütün varlıkların ideaları Tanrı’nın zihnindedir. Varlıktaki eksiklik ve kusur, varlığın ideal mahiyeti kökenlidir. Böylece Tanrı onu olduğu şekliyle olgusallaştırdığında, ortaya kötülük de çıkar, ama ondan sorumlu olmaz.¹²⁸ Dünyanın bu haliyle hiçbir kötülük olmaması halinde olacağından daha kötü olmadığı söylenerek, ‘mevcut düzen ya da dünyanın, mümkün olanların en iyisi olduğu düşüncesi’ kanıtlanmaya çalışılmıştır.¹²⁹ Buna göre, daha az kötülük bulunmuş olsaydı, bu, dünyanın daha iyi olmasının önünde bir engel olacaktı.¹³⁰

Bu teodise türüne İslam düşüncesi içinde, İslam alimi Gazali’de rastlanır. Gazali; yüce Allah ilim, irade, kudret gibi sıfatlara sahip olduğundan dolayı, ‘bu alem mümkün alemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamıdır’ görüşünü savunmuştur.¹³¹ Olmuş olandan daha iyisinin mümkün olmadığını söyleyen Gazali’nin bu ifadesi, ‘inayet’ kavramıyla anlatılır ve bu amaç, düzen ve genel

¹²⁵ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 65.

¹²⁶ Aliye Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, ss. 165-166.

¹²⁷ Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, s. 166.

¹²⁸ Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, s. 167.

¹²⁹ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 45.

¹³⁰ Edward H. Madden, “Farklı Açılardan Kötülük Problemi”, çev. Sami Şekeroğlu, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 21, Şanlıurfa 2009, s. 156.

¹³¹ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 154.

rahmet fikridir ki, Allah'ın öteki bütün sıfatlarıyla yakından alakalıdır.¹³² Nimetlerin mevcut paylaştırmadan daha mükemmelinin olamayacağını söyler Gazali ve şayet daha güzel ve iyisi olsa da yüce Allah bunu yapmasa, o zaman ilahlığına ters bir acziyetin söz konusu olacağını da ekler.¹³³ Bununla birlikte, insan, dünya ıstıraplarını yaşamayıp doğruca cennette yaratılmış olsaydı daha iyi olurdu; olayların mevcut durumu karşısında her akıllı insanın varolmamayı yeğler; kimi Allah dostları sorumluluktan kurtulmak için, örneğin bir taş veya kuş olmayı dilemiştir; türünden şeyler söyleyen Gazali'nin bu söylediklerine dayanarak, bazıları, onun daha üstün bir dünya olabileceğine inandığını ileri sürmüşlerdir. Böyle yapmayıp, sadece ifadeleri arasındaki çelişkiyi vurgulamakla yetinenler de olmuştur.¹³⁴ Onun aynı konudaki çelişkili görüşleri, Allah'a yolculukta, farklı duraklarda bulunmaktan ve bu durakların kendine has hal ve bilinç biçimlerinin olmasından kaynaklanıyor olmalı. Bizi böyle düşünmeye iten şey şu: Gazali, dönemindeki hakikati araştıran grupların (Kelamcılar, Batıniler, Felsefeciler, Sufiler) ilimlerini incelemiş, bunlardan bilgi ve pratik birliğine önem veren tasavvuf ehlinin doğru bir şey üzerinde olduğuna ve söz ve işte isabet ettiklerine kanaat getirmiştir. Böylece tasavvuf yoluna girip, hedefi Allah olan bir yolculuğa çıkmıştır. Bu ise, hal ve makamlardan geçmek anlamına gelir. Bu da, düşüncenin değişmesidir, ki çelişkili şeyler söylemek de bundan ileri gelir. Ne de, Allah'a uzanan yolda yürüyen Sufilerin dediğine göre, bu nihayete erecek bir yolculuktur.¹³⁵ Öte yandan, Gazali dünyamızın, olabileceklerin en iyisi olduğunu söylerken aslında en eksiksizi demek istemiş olabilir mi? Zira, dünyayı nitelerken kullandığı sözcükler arasında 'tam' da var ve dikkatle bakınca dünyamız en iyisi olmaktan çok, en eksiksizi gibi görünüyor. Eksiksiz ise, ilave de eksiltme de kabul etmeyendir. Dünyamızdaysa; güçlü ile zayıf, üstün ile aşağılık, temiz ile kirli, güzel ile çirkin, iyi ile kötü, sağlam ile sakat, zengin ile fakir, sıcak ile soğuk ve çok daha fazlası vardır. Yani dünyamızda yok yoktur. Ama dünyamızın bütünüyle

¹³² Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 155.

¹³³ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 157.

¹³⁴ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Theodise)*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 65.

¹³⁵ Gazali, *Hakikate Giden Yol*, Çev. Ali Kaya, Semerkand Yayınları, 2008, s. 26.

iyi olacağı vaat edilen cennet olmadığı da aşıkâr.

İslam düşüncesi içinde yer alan İbn Arabî, Gazalî'nin buradaki düşüncesini tereddütsüz onaylamıştır. Ona göre de, imkan dahilinde bu dünyadan daha harikası, daha mükemmeli yoktur. İmkan dahilinde, bu dünyanın sınırsız benzerleri varsa da, tümü de onun aşağısındadır. Ayrıca, dünyada olanların ilahî isimlerin işlevlerini sergilemekten başka bir sebebi olmadığından söz eden bir hadisten hareketle, Allah'ın gazabını göstermesi için, gazaba neden olacak şeylerin bulunması; bağışlayıcılığını göstermesi için de, günahın bulunması gerektiğini söylemiştir.¹³⁶ Öyleyse, buna göre, kötülüklerin bulunmasındaki sebep, Allah'ın kimi isimleridir. Nitekim, dünya kurulduğundan beri, nur ve zulmet isimleri ve onların tecellilerinin devamlı ve ebedî olduğu, bunun için de ortaya çıkan bir dizi olayı yenilerinin izlediği, olayın eksik olmadığı, dalgayı durgunluğun, kızgınlığı sakinliğin vb. izlediği söylenmiştir.¹³⁷ Bu düşünce kişiyi, kötülüklerden Allah'ı sorumlu tutmaya kadar götürür gibi duruyor. Burada, örneğin kötülüğü gerekli kılan Allah'ın adil olmasından farklı olarak, kötülük haklı bir sebeple yaratılmamış gibi görünür. Allah'ın, etkilerinin fenomenal dünyada görülmeyen hiçbir ismi kalmasın düşüncesinin, kötülüğün varlığını haklılaştırıp haklılaştırmadığıdır burada sorun. Ama şu da bir gerçek ki, Allah yaptığından sorulmaz. Öte yandan dünyamızı, bahsi geçen isimlerin yaptığı gibi en iyisi ve en harikası olarak değil de, demin söylediğimiz üzere, en eksiksizi olarak nitelemek daha doğru gözüküyor. Çünkü, dünyanın Allah için azıcık değeri olsa kafirlere ondan bir tas su bile vermezdi türünden dünyayı horlayan hadislerin gösterdiği üzere, Allah dünyaya değer vermiyor –dünyada bir ihtimal Allah'ın bütün isimleri fonksiyonlarını icra etmiş olsalar bile. Buna karşı, cennet övülmüştür ve değerlidir. Öyleyse, orada Allah'ın daha az isminin fonksiyon icra edeceğini düşünsek bile, oranın dünyadan daha iyi ve daha harika ve daha üstün olduğundan tereddüde düşmeyiz, fakat daha eksiksiz değil. Örnek vermek gerekirse, çok özellikli ama az kaliteli bir araba ile az özellikli ama çok kaliteli bir arabayı göz önüne getirelim. Bunlardan birincisi ikincinden daha eksiksizken,

¹³⁶ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu (Teodise)*, s. 110.

¹³⁷ Kenan Rifai, *Sohbetler*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2011, s. 138.

ikincisi birincisinden daha iyi ve daha harika ve daha üstündür. Bununla birlikte, bütün iyilikler cennette; bütün kötülükler cehennemde olacaktır. Dünyamızda ise, iyilikler ve kötülükler bir aradadır. Dünya bunların mükemmel bir sentezidir.

Gazali'nin bu teodisesine itiraz olarak, İslam dünyasında, onun, Allah'ın tabii bir zorunlulukla yarattığını ileri sürerek, eleştirdiği filozofların görüşünü tekrarladığı; ilahi kudrete sınır getirdiği; iddiasının tersine, gücü yetiyorken en mükemmeli yaratmamanın cimri olmayı gerektirmediği; türünden şeyler söylenmiştir.¹³⁸ Bunlara karşı ise, eserin onu yapanın bir işareti olduğu, kusurlu eserin aciz bir yaratıcıya işaret edeceği, onun için mükemmel olan Yaratıcı'nın eserinin de mükemmel olması gerektiği söylenerek, Gazali'ye destek çıkmıştır.¹³⁹ Bundan başka, bu konuyla ilgili olarak yazarların, İhya'ya başkaları tarafından konduğu, bunların Gazali'nin görüşünü yansıtmadığı da ileri sürülmüştür.¹⁴⁰

Öte yandan, daha önce bahsi geçtiği üzere Schopenhauer, Leibniz'in iyimserliğine ve kullandığı bu teodiseye itiraz olarak, bu dünyanın, olası dünyalar arasında en kötüsü olduğunu söylemiştir. Öyle ki, eğer dünya bir nebze daha kötü olsaydı, bu takdirde mevcudiyetini sürdüremeyecekti. O, ateist olduğundan, bu dünyanın bir yaratıcısı olsaydı, onu düzene koyacağını söyler. Ama ona göre böyle bir yaratıcı yoktur ve kötülük mutlak egemendir. O, dünyadaki kötülükleri göstermek için de, yazılarında birçok olgusal kötülük örneğini bir araya getirmiştir. *Candide* adlı hiciv eserinde, Leibniz'in iyimserliğiyle dalga geçen Voltaire'in bu yapıtından söz açan Schopenhauer'e göre, Leibniz bu eseri okumuş olsaydı, tezinin hiç beklemediği bir şekilde onaylandığını görmüş olacaktı. Kötülük iyiliğin gerçekleşmesinin şartıydı ve Theodise, komik bir biçimde *Candide*'nin yazılmasına vesile olmuştu. İyimserlik, kötünün ve fenanın korkunç gerçekliğini görmezden gelerek, insanlığın acı veren deneyimi ile çelişiyordu.¹⁴¹

Spinoza'daki zorunluluk düşüncesine karşı çıkan Leibniz'in öğretisi de onunki gibi varlıklar üzerine bir determinizm getirmekte ve dünyamızın tam şekliyle Tanrı'nın zihninde varolduğu doğru ise, eğer Tanrı'nın yaratıcı eylemi,

¹³⁸ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, ss. 114-115.

¹³⁹ Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, s. 116.

¹⁴⁰ Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, s. 96.

¹⁴¹ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, s. 41.

bir değişiklik ve yenilik ortaya çıkmaksızın sadece potansiyeli gerçeğe geçirmeyi anlatıyorsa, dünyanın aynada yansıyan görüntüsü zorunluluğun hazır ve kaçınılmaz bir tablosunu bize sunmuş olur.¹⁴² Bunun anlamı evrende zorunluluğun egemen olduğu, varolduğu oranda iyiliğin olduğu gibi, varolduğu oranda kötülüğün de varolmasının bir gereklilik olduğudur. Yani yeni diye bir şey yoktur, görünmeyen görünür olur o kadar.

1.6. 5. Kötülüğün Daha Büyük Bir İyilik Sağlamak İçin Varolması

Bu teodise türünde, kötülüğün, daha büyük bir iyiliğe yol açacaksa yaratıldığı söylenir. Batı düşüncesi içinde Leibniz'de rastlıyoruz bu teodiseye. Leibniz'e göre, Tanrı'nın külli iradesi doğrultusunda kötülükler izin vermesi aslında kötülüğü birçok kez katlayacak iyilikler meydana gelsin diyedir. Yani bir biçimde bu alemde kötülük olmak zorundadır. Daha iyisi için kötülüğe göz yumma olayı vardır. Belki de tek başına kötü olan, bütün içinde hiç de öyle değildir.¹⁴³ Gene Batı dünyasına bakarsak, Schuurman ve Plantinga'a için, dünyada yer alan kötülükler, iyiliklere neden olan kötülüklerdir ve iyilik ile kötülüğün birlikteliğinin iyi olmadığını kanıtlamaya olanak yoktur.¹⁴⁴

İslam dünyasında bu teodise türüne İslam filozofu İbn Rüşd'de rastlıyoruz. Ona göre, kötülükler insanı iyiliğe yaklaştırdığına göre, onlar da dolaylı olarak iyidirler. Tanrı kötülüğü de iyilik için, yani onda bulunan iyilik için yaratmıştır.¹⁴⁵ İslam filozofu İbn Sina ise, bizim kötülük dediğimiz şeyin, büyük bir iyiliğin meydana gelmesine veya daha büyük bir kötülüğün önlenmesine sebep oluyorsa, iyilik kabul edilmesi gerektiğini söyler. Buna göre, bir insanın kangren olmuş organını kesmek kötü değildir.¹⁴⁶ Ayrıca İbn Sina'ya göre, az kötülüğün olmaması için, çok iyilikten vazgeçmek, tanrısal hikmetle bağdaşmazdır.¹⁴⁷

İslam alimi Said Nursi de, buna benzer olarak der ki, "Nasıl ki pek çok işleri içine alan bir yağmurdan zarar gören tembel bir adam diyemez, 'Yağmur

¹⁴² Werner, *Kötülük Problemi*, s. 39.

¹⁴³ Aliye Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", s. 169.

¹⁴⁴ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 47.

¹⁴⁵ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 190.

¹⁴⁶ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 189.

¹⁴⁷ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 188.

rahmet değil.’ Evet halk ve icatta bir küçük şer ile beraber büyük hayır vardır. Bir küçük şer için büyük hayrı terk etmek büyük şer olur. Onun için o küçük şer, hayır hükmüne geçer.” Hakk’a ait olan yaratış, daha başka güzel sonuçları olduğu için güzeldir, iyidir. İşte bu sırdandır ki: Şerri istemek şerdir; şerri yaratmak şer değildir.¹⁴⁸ İslam alimi Gazali de bu teodise türünü kullanmıştır. Böylece, şerden iyilik üretilebileceğini, şerrin bu amaçla yaratıldığını söylemiştir. Ayrıca, iyinin tanınmasına ve beğenilmesine ve istenmesine hizmet ettiğinden, ona göre, şerrin yaratılması dolaylı olarak iyidir.¹⁴⁹

Bu çözüme getirilen eleştiriye göre, Tanrı kötülüğü eğer iyiliğe götüren bir araç olarak yaratmak zorundaysa, bu demektir ki, en azından, kimi nedensel yasalar O’nu da bağlamaktadır. Bunun, teistin mutlak güçten anladığı şeyle çeliştiği ortadadır. Nedensel yasalarla sınırlı olan bu Tanrı anlayışı, ayrıca, mantıksal yasaların Tanrı tarafından yaratıldığını ileri süren kimselerden daha geniş bir kitlece savunulan nedensel yasalar görüşüyle de çelişir.¹⁵⁰

Belli nedensel yasalar Tanrı’yı bağlıyorsa, Tanrı bunu bu noktada kendini bağlayan yasaların kendini bağlamaz olacağı başka yasalar oluşturarak aşabilir. O’nun, yasalara göre işlemeyen bir yapı kurup kuramayacağı sorusunun cevabı ise burada belirsiz kalır.

1. 6. 6. Faydalı Doğa Yasaları

Bu teodise türünde, faydalı doğa yasalarının bazen istenmeyen sonuçlar doğurabildiği üzerinde durulur. Süreç felsefesine göre, “fiziksel kötülükler, tabiat kanunlarının kaçınılmaz sonuçları olarak kabul edilmelidir. Bu kanunlar kendi içlerinde iyi ve mutlak olarak zorunludurlar. Çünkü onlar olmaksızın yaratıklarla ilgili hiçbir hayat varolamazdı. Diğer bir ifadeyle evren varolamazdı. Bu nedenle bu kanunların ıstıraba sebep olacağı da bir gerçektir. Bu tür olaylar, insanlığın sürekli olarak, değişik zaman ve mekanlarda yaşadığı bir realitedir. Su’dan kaynaklanan afetleri önlemek için su’yun hakikatini inkar edemeyiz. Su hayat için esas olmakla beraber, içinde boğulmak suretiyle ölümün de sebebidir. Ateş,

¹⁴⁸ Said Nursi, *Kader Risalesi*, Işık Yayınları, İstanbul 2004, s. 6.

¹⁴⁹ Gazali, *Yükselme Basamakları*, Çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004, s. 108.

¹⁵⁰ J. L. Mackie, “Kötülük ve Mutlak Güç”, *Tanrı ve Kötülük*, s. 87.

soğuktan korunmamız için bizim varlığımızın sebebi iken, yok olmamız için de sebeptir.”¹⁵¹ Doğadaki düzenlilik olmasaydı dünyamız bütünüyle kaos olurdu ve biz de eylemlerimizin sonuçlarını tahmin edemezdik. Bu düzenlilik bizim için genelde yararlıdır ve bundan dolayı, doğal kötülük, düzen getiren doğa yasalarının talihsiz bir yan etkisi oldu için meşruluk kazanır. Burada, bu düzenliliğin yararlı sonuçları zararlı sonuçlarına ağır basar.¹⁵²

Bu teodiseye itiraz olarak denebilir ki: Evvela, mutlak güçlü bir Tanrı'nın niçin doğal hiçbir kötülüğe yol açmayacak doğa yasaları yaratmamış olduğunu açıklamaz. Buna verilecek muhtemel bir cevap, Tanrı'nın bile doğa yasalarına bağlı, söz konusu yasalarla sınırlanmış olduğunu söylemekten oluşur; fakat bu da, Tanrı'nın gerçekte mutlak güçlü olmadığına işaret eder.¹⁵³

Buna karşı, Tanrı'nın, her şeye gücü yeten olarak, zorlu dünya imtihanı nedeniyle, zararlı sonuçları olmayan doğa yasalarına, zararlı sonuçları olan doğa yasalarını tercih ettiği söylenebilir.

1. 6. 7. İyiliğin Kötülükle Bilinmesi, İyiliğin Karşıtı Olarak Kötülüğün Varolması ve İyiliğin Değerinin Kötülükle Bilinmesi

Kötülük olmadan iyiliği düşünemeyiz.¹⁵⁴ Bu, iyinin ancak kötülükle bilineceği anlayışıdır ve bu anlayışa, İslam düşüncesi içinde İbn Rüşd'de rastlıyoruz. Keza kelim alimi Matüridi'ye göre de, iyiliklerin varlığının anlaşılabilmesi için kötülüklerle ihtiyaç vardır. Buna göre iyi, kötü ile anlam kazanmakta ve iyinin iyiliğinin anlaşılması ve takdir bulması için kötüye ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁵⁵

Varlığın temelinin karşıtlık olduğu anlayışı dairesinde, kötülüğün, iyiliğin karşıtı olarak varolmak zorunda olduğu, kötülük olmasaydı iyiliğin de varolamayacağı, onların birlikte varolduğu ve Eflatun'da da rastladığımız bu önerinin de kötülük problemini çözdüğü iddia edilir. J. L. Mackie'ye göre bu

¹⁵¹ Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2000, ss. 202-203.

¹⁵² Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 39.

¹⁵³ Warburton, *a.g.e.*, ss. 39-40.

¹⁵⁴ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 190

¹⁵⁵ Emine Ögük, *Matüridi'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, ss. 228-229.

öneri, Tanrı'nın kötülüğü yaratmadan iyiliği yaratamayacağını öngörerek, Tanrı'nın yapabileceği şeye bir sınır getirmektedir. Bu da ya Tanrı'nın mutlak güç sahibi olmadığı ya da mutlak güç sahibi bir varlığın yapabileceği şeylerin kimi sınırları olduğu anlamına gelir.¹⁵⁶ İyinin bilinmesi için kötünün gerekli olduğu görüşüne karşı da, “İyinin bilinmesi için az bir kötülük yeterdi, oysa kötülük fazla miktardadır” denmiştir. Ayrıca, olayı, kötülüğün fazlalığı düşüncesinin de ötesine götürerek radikal kötülük kavramından bahsedilmiştir. Buna göre, Yahudi soykırımı örnek gösterilerek, insanların insan olarak gereksizleştirildiği, cinayetin bir sineği ezmek kadar anlamsızlaştırıldığı söylenmiştir. Yaşananların açıklanamazlığı, demokratik dünyaya, “Gerçekten oldu mu?” sorusunu sorduracak bir akıldışılığa işaret eder.¹⁵⁷

Gazali'de ise, kötü olmasa iyinin kıymetini bilemezdik düşüncesi çerçevesinde; hastalık olmadan sağlığın, cehennem olmadan da cennetin nimet ve ne kadar değerli olduğu bilinemezdi biçiminde ifadeler ve örneklere rastlıyoruz.¹⁵⁸ Benzer olarak kalam alimi Matüridi, dünyada sadece iyilikler olsaydı iyinin değeri bilinmezdi, demiştir.¹⁵⁹

1. 6. 8. Özgür İrade

Belki de kötülük problemine ilişkin olarak ileri sürülen çözümlerin en önemlisi, kötülüğün Tanrı'ya değil, aksine Tanrı tarafından özgür iradeyle yaratıldığı ileri sürülen insanların bağımsız eylemlerine yüklenebileceği görüşüdür.¹⁶⁰

Batı düşüncesi içinde, Aziz Augustinus bu teodise türünü kullanmıştır. Buna göre, Tanrı'nın özünde iyi olarak yarattığı evrene kötülüğün girişi, başlangıçta, alemin meleklerle ve insanlara ait özgür irade taşıyan düzeylerinde olmuştur. Önce bazı melekler yaratıcılarına isyan etmiş, sonra da ilk erkek ve

¹⁵⁶ J. L. Mackie, “Kötülük ve Mutlak Güç”, *Tanrı ve Kötülük*, ss.84-85.

¹⁵⁷ Berrak Coşkun, *Hannah Arendt'te Radikal Kötülük Problemi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 14.

¹⁵⁸ Gazali, “Mümkün Dünyaların En İyisi”, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Çev. Cafer Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun 1997, s. 132.

¹⁵⁹ Emine Ögük, *Matüridi'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 229.

¹⁶⁰ J. L. Mackie, “Kötülük ve Mutlak Güç”, *Tanrı ve Kötülük*, s. 91.

kadının düşüşüne neden olmuşlardır. Ahlaki günahın kaynağında bu düşüş vardır. Hastalıklar, depremler vb. doğal kötülükler ise, günahın cezai sonuçlarıdır. Nitekim Aziz Augustinus, bütün kötülüklerin günah veya günahattan dolayı ceza olduğunu söylemiştir ve günahın karşılığı olan ceza adil bir cezadır ona göre ve Tanrı'nın evreninin mükemmeliyetini bozmaz.¹⁶¹

Bu teodise türünü Batı'da Leibniz de kullanmıştır. Ona göre, Tanrı daha büyük iyilikler uğruna kötülüğe göz yumar. Nitekim, masum robotların olduğu bir dünyaya, günah da işleyebilen özgür irade sahibi kişilerin bulunduğu, belli bir oranda kötülük içeren bir dünyayı yeğleyip yaratmıştır. Özgür irade gelişim için de gereklidir. Ayrıca Adem cennetten kovulmasaydı, İsa dünyaya gelmeyecekti. Oysa dünya ve insanlık için İsa'nın gelmiş olması, Adem'in kovulmasından daha önemlidir. Özgür yaratıkların asli yetkinsizliğiyle, özgürlükle imkan dahiline giren günahın işlenmesine yol açar.¹⁶²

Irenauscu teodise ve süreççi teodise de özgürlük kavramıyla alakalıdır. Bunlardan birincisini yukarıda görmüştük. İkincisini ise, Muhammed İkbal'in de süreççi filozoflar arasında gösterilmesi ve onun kötülüğe getirdiği temel çözüme benzerliği dolayısıyla, tezimizin ikinci bölümünde ayrıca ele alacağız.

İslam düşüncesinde ise, bu teodise türüne, biraz bulanık olmakla birlikte, Farabi'de rastlıyoruz. O, insandan kaynaklanan ahlaki kötülüğün kaynağının, tam düzeni kabul etmeyen beden olduğunu ima eder. Ayrıca ona göre insan iradesinin de kötülüğün çıkışında payı vardır. Nitekim mutluluğun zıddı olan bedbahtlık ve bedbahtlığa götüren her şey kötülüğün iki çeşidi olarak ortaya konur. Bunların zıddı olan iki şey de iyilik olup iradeli fiillere karşılık gelir.¹⁶³

İslam dünyasında, kelim alimi Matüridi de özgür irade teodisesini kullanmıştır. Ona göre, özgür irade iyilik için birinci ve en önemli şarttır. Özgür irade sahibi varlıkların iyi ve kötü arasında tercih yapabilmeleri için de, kainatın içindeki kötülüklerle birlikte yaratılmış olması gerekir. Yüce Allah özgür iradeli kişilerin bulunduğu bir dünya yaratarak bu dünyada belli oranda kötülüğün bulunmasını iradeleri olmadığı için günah işlemeyen varlıkların bulunduğu bir

¹⁶¹ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 92.

¹⁶² Aliye Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", s. 172.

¹⁶³ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 137.

dünyaya yeğlemiştir. Günah işleme imkanı olmayan varlıklar yaratmak, onlar için iyilikten ibret bir dünya oluşturmakla veya onları özgür iradede yoksun kılmakla mümkün olacaktır.¹⁶⁴

İslam dünyasında, Mu'tezile kelamcıları da bu teodise türünü kullanmıştır. Buna göre, Allah kötülüğü istemez ve emretmez, aksine kötülükler insanın istemesi, tercihi ve fiili ile meydana gelir. “Şu halde Mu'tezile'ye göre, ister şer ve günah, isterse de hayır ve taat cinsinden olsun, insanın kudretinin taalluk ettiği hiçbir fiilde Allah'ın tesiri veya müdahalesi yoktur. Bu manada olmak üzere, insanın fiillerinin kaza ve kaderin etkisiyle meydana geldiğini söylemek de mümkün değildir. İnsan, fiillerinde hür ve bağımsızdır. Bu, onun sorumlu bir varlık, Allah'ın da adil olmasının bir gereğidir.”¹⁶⁵

Kur'an'da, musibetlerin bir imtihan unsuru olmasının yanında, suçların cezası olduğuna dair ifadeler de vardır. Suç, özgür insanın eyleminde ortaya çıkan bir şey olduğuna göre, özgür irade de Kur'an'ın kötülüğe ilişkin olarak getirdiği örtülü açıklamalardan biri oluyor.¹⁶⁶

Bu teodise türüne getirilen bir eleştiriye göre, Tanrı insanları iradelerine bağlı olarak kimi zaman iyiliği kimi zaman da kötülüğü seçecek bir özde yaratacak yerde, niçin özgür bir biçimde sürekli iyiliği seçecek bir özde yaratmamıştır? Eğer bir insanın, bir ya da birkaç nedene bağlı olarak, iyiliği özgürce seçmesinde de mantıksal bir imkansızlık yoksa, iyiliği her nedene bağlı olarak özgürce seçmesinde de mantıksal bir imkansızlık olmamalıdır.¹⁶⁷

Öte yandan, insanı özgür olarak yaratan mutlak güç sahibi bir Tanrı görüşünde temel bir güçlük vardır. Eğer insanlar gerçekten özgürlerse, bu Tanrı'nın bile onları kontrol edemediği, yani Tanrı'nın artık mutlak güç sahibi olmadığı anlamına gelir.¹⁶⁸

Mutlak güç sahibi bir varlık, kontrol edemeyeceği şeyler yaratabilir mi? Bu, ‘mutlak güç paradoksu’ denen şeydir. Ya da, mutlak güç sahibi bir varlık,

¹⁶⁴ Emine Ögük, *Matüridi'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, s. 229.

¹⁶⁵ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 196.

¹⁶⁶ Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, s. 45.

¹⁶⁷ J. L. Mackie, “Kötülük ve Mutlak Güç”, *Tanrı ve Kötülük*, s. 11.

¹⁶⁸ Mackie, “Kötülük ve Mutlak Güç”, s. 12.

sonuçta, kendini aşan kurallar ortaya koyabilir mi? Bu formülleştirmenin ikincisi, mutlak güç sahibi bir varlığın mantıksal kuralları ya da nedensel yasaları yaratıp, sonra da bunlara bağımlı olmak durumunda kaldığı iddiasıyla ilgilidir.¹⁶⁹

Kimine göre, teistik Tanrı mantığa uygun olan her şeyi yapabilir, mantığa aykırı şeyleri değil; ve mantığa aykırı bir şey yapamaması, O'nun her şeye gücü yeten olmasına engel değildir.

Özgür irade teodisesinde, insan özgür kabul edilir. Özgürlüğü Kant 'Salt Aklın Eleştirisi'nde, deney dünyasında kendisine karşılık olan bir gerçekliğin bulunmadığı bir salt akıl kavramı, bir ide olarak belirlemiştir. Öyleyse özgürlüğün varolduğu deney yoluyla bilinemezdi. Öte yandan Kant bu özgürlükten, bir nedenler dizisini başlatan ilk nedeni anlıyordu.¹⁷⁰ Aslında özgürlük ya böyledir, ya da yoktur. Çünkü nedensellik yasasının hakim olduğu bir dünyada, tercih de nedenli olacağı ve bu, tercihin o neden tarafından belirlenmesi anlamına geleceği için, aklen insan için özgürlük olamaz. Bu durumda özgürlüğü imanla temellendirmekten başka bir seçenek kalmıyor geriye. Din böyle yapar; seküler anlayışlar da böyle yapmaz; o yüzden bu ikinciler kendi metodolojilerine göre aklanmamış bir kavrama sahiptirler. Bu durumda, akıl ve tecrübeyi esas aldıkları için, insanı özgür saymayacaklar veya özgürlüğün şüpheli bir varsayım olduğunu itiraf edeceklerdir, ya da din ehli gibi özgürlüğe iman edeceklerdir.

1. 6. 9. Ruh Yapma

Daha önce sözünü ettiğimiz Irenaeuscu teodise, bu türdendir. Buna göre, kişiliğin ahlaki-manevi ve zihinsel gelişimi meydan okumaların, çabaların ve sorumlulukların sonucudur. Başarısızlık ve tehlikeden muaf, çaba gerektirmeyen durağan hallerde herhangi bir gelişme söz konusu olamaz. İster bilgisel isterse de ahlaki-manevi olsun her türlü gelişmeler sıkıntı ve zorluklar karşısında, onlarla hesaplaşma sonucu ortaya çıkabilmektedir. Aksi halde insan dahil hiçbir varlık için böyle bir ilerlemeden bahsedemeyiz.¹⁷¹

¹⁶⁹ Mackie, "Kötülük ve Mutlak Güç", s. 13.

¹⁷⁰ Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s. 125.

¹⁷¹ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 132.

Said Nursi ise, insandaki kabiliyetlerin ortaya çıkması için mücadelenin gerekli olduğunu, mücadele için ise şeytanın ve zararlı şeylerin varolmaları gerektiğini söyler. Böyle olmasaydı, melekler gibi insanların da makamı sabit kalırdı. Ayrıca, şeytan yüzünden çoğu insan dalalette kalsa da, bunların insan türüne verdiği zararı, elde edilecek az sayıdaki kamil insan telafi eder. Ufak bir şer gelmesin diye çok hayrı terk etmek ise, hikmet ve adalete terstir.¹⁷² Benzer olarak, mutasavvıflardan Ahi Evren, arştan yere kadar her şeyin seçkin veya kamil insanlar için yaratıldığını, zorlukları da olan bu ortamdan, Allah'ın gönlünce olgunlaşan kamil insanların çıktığını söylemiştir.¹⁷³ Öyleyse dünyayı, kamil insan elde etmek için hazırlanmış ve ekim yapılmış bir tarlaya benzetsek yeridir.

Kur'an-ı Kerim'in örtük kötülük açıklamalarına göre de, musibetler veya kötülüklerle denenmenin, imtihan olanlar için gereği ve yararı, onların kendi manevi, ahlaki, psikolojik vb. yönden bu yolla eğitilmeleri, terbiye edilmeleri, olgunlaştırılmaları dairesinde değerlendirilebilir.¹⁷⁴

Edward H. Madden'e göre, bu görüşle birlikte ortaya zarar verici düzeyde güçlükler çıkar. Bu yaklaşım biçiminin, sözü edilen kötülüklerin en fazla bir kısmına açıklık getirebileceği bir tarafa, bu durumda kötülükler eliyle insanın (ruh yapımıyla eş anlamlı olarak) 'karakter yapım' lütfuna eriştirileceği bir durumdan sıkça ve oldukça acımasızca gerçekleştiği üzere 'karakter yıkımı' ile çıkması mümkündür. Kaldı ki, sonuçta bu süreçten umulan kazanç elde edilse bile, onun için ödenecek böyle bir bedel oldukça yüksek olacaktır.¹⁷⁵

Burada karakter yıkımına uğrayanların, karakter sahibi kimseler elde etme amacına, veya bu zorlu süreçten karakter edinerek çıkanlara feda edildikleri düşüncesi geliyor akla.

¹⁷² Said Nursi, *İman Hakikatleri*, Söz Basım Yayın, İstanbul 2005, ss. 73-75.

¹⁷³ Ahi Evren, *Tasavvufi Düşüncenin Esasları*, Çev. Mikail Bayram, NKM Yayınları, İstanbul 2008, s. 135.

¹⁷⁴ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 121.

¹⁷⁵ Edward H. Madden, "Farklı Açılardan Kötülük Problemi", s. 155.

1. 6. 10. İmtihan

Kur'an'daki "en aşikar cevap, çekilen acıların (suffering) bazen bir iman imtihanı (test) olduğudur."¹⁷⁶ İman imtihanının yanında, şükür ve sabır imtihanları da vardır. Şükür imtihanı iyiliklerle yapılacaktır, ama iman ve sabır imtihanları kötülüklerle ihtiyaç duyar. Böylece imtihanın bir unsuru olarak kötülükler yaratılmıştır. Öte yandan, imtihan genel olarak, insanın ahiretteki durumunu belirleyecek olan bir dünya imtihanıdır ve demin bahsi geçen imtihan çeşitleri, bu imtihanın içinde yer alırlar.

Kaosla tekdüzelik arasında çeşitli dereceleriyle yer alan güzellik hesabına çeşitli şeylerden bir topluluk oluşturulmak istenmiş. Eşit olmayan şeylerin bu topluluğu ister istemez hiyerarşik olacaktı. Öyleyse adaletli olan, bir imtihana tabi tutma yoluyla, herkese kendi yerini belirletmekti. Yani güzellik, çeşitlilik istemiş; çeşitlilik, eşitsiz bir yapı istemiş; eşitsiz yapı, adalet adına imtihan istemiş; imtihan ise, kötülükleri istemiştir. Ayrıca imtihan, özgürlük de istemiştir. İnsanlar özgürce seçimlerde bulunacaklar ve seçimlerinin sorumluluğunu yükleneceklerdir. Burada sorumluluğu doğuran şey özgürlüktür. Ama, özgürlüğün bir amaç olmadığına, onun da dünya imtihanının bir unsuru ve aracı olduğuna dikkat etmek gerekiyor.

Şimdi; insana bir kötülüğün isabet etmesi ya imtihan nedeniyledir, ya ceza amaçlıdır, ya da uyarı amaçlıdır. İmtihanı kabul etmek, kötülüğe hedef olmayı da kabul etmektir. Bunu herkes mi kabul etmiştir? Adaleti sağlamadaki ya da tanrısal adaleti merhametle bağdaştırmadaki güçlük, meşhur 'üç kardeş' tartışmasında ifadesini bulur. Bu tartışmada, kardeşlerden biri cennete, biri cehenneme gider ve diğeri de arada kalır.¹⁷⁷ Bu üç kardeşin durumunu İslami veriler dairesinde daha mantıklı bir hale getirirsek: Dünya imtihanı sonucu bunlardan biri Allah dostu, biri normal cennetlik, biri de cehennemlik olur. Bunlardan normal cennetlik olan çocukken ölmüştür, hesap gününde Allah'a, büyümesine ve Kendi dostluğunu kazanmasına neden izin vermediğini sormuştur. Cehennemlik kardeşse, Allah'a kendini neden kardeşi gibi çocukken öldürmediğini sormuştur. Çocukken ölse

¹⁷⁶ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 114.

¹⁷⁷ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 122.

cehenneme gitmeyecekti. Burada şöyle bir kurgu geliyor akla: Allah, ruhları karşısına alıp onlara Rabliğini tasdik ettirdiğinde, bir kısım ruh, cehennemden korkarak, imtihanı kabul etmemiş ve bunların canı çocukken alınmıştır. Geri kalan ruhlar da Allah'ın dostluğunu kazanma hevesiyle imtihana 'evet' demişlerdir. Bunlardan kimi amacına ulaşmış, kimi de ulaşamayıp cehennemlik olmuştur. Yani, her şey adalete uygundur. Hesap günü, ne küçük çocuk büyümesine izin verilmemesine itiraz eder, ne de cehennemlik kardeş, neden cehenneme gittiğini sorar.

Burada itiraz olarak, daha önce bahsi geçtiği üzere, neden en başta cennete yerleştirilip orada nimetlendirilecek yerde dünyaya yollanıp imtihana tabi tutulduğumuz, böylece çoklarının büyük bir kötülük olan cehenneme mahkum olduğu sorulabilir. 'Cehennemlikler bu sonucun vahametini önceden tam bilselerdi, imtihanı kabul etmezlerdi' denebilir. Burada da 'Allah'ın takdiri böyleymiş; ayrıca cehennem adalettir' karşılığı verilebilir.

İki dünyacı anlayışa bakıldığında, cennetin bu dünyada vaat edilmediği görülür. Ama bazıları, cennet bu dünyada vaat edilmiş gibi, kötülüksüz ve her şeyin dört dörtlük olduğu bir dünya isterler. Dinsel anlayışa göre, bu istenen öte dünyada vardır ve kötülük ancak, cennete gidildiğinde orada kötülöklere rastlanırsa gerçek bir problem olacaktır. Ama, cehennemın varlığı, ora adalet mekanı olsa bile, yine de kötölüktür diyenler çıkabilir. Böylece bu düşünceye göre, sadece cennet olmalıydı, cehennem olmamalıydı; ya da, cehennem azabının bir sonu olmalıdır ve böyle olmazsa, kötölük hep bir problem olarak kalacak demektir.

1. 6. 11. Azizlerin Varoluşu

Buna göre, kötölüğün varolması iyi bir şey olmasa da, daha büyük ahlaksal iyiliğe yol açtığından varolması yerindedir, diyenler vardır. Mesela, Rahibe Teresa'nın yoksul ve felakete uğramış insanlara yardım ederken sergilediği büyük ahlaki iyilik, yoksulluk ve salgın hastalık varolduğundan mümkün olmuştur. Savaş, işkence ve vahşet olduğundan dolayı, azizler veya kahramanlar vardır. Kötölük, sözünü ettiğimiz bu türden ahlaki iyiliğin insanın çektiği acılara baskın çıkmasına imkan verir. Bu çözüme itiraz edilebilir ve buna göre ilkin çekilen

ıstırapların derecesi ve kapsamı, azizlerin ve kahramanların ahlaki bakımdan en yüksek derecede iyi olan eylemlerini hayata geçirebilmeleri için gerekli olandan çok daha fazladır. Birkaç milyon insanın Nazi toplama kamplarındaki insana sadece dehşet veren ölümünü, bu delili kullanarak haklılandırmak çok zordur. Yani kahramanlar ve azizlerin elde edilmesine ödenen bedel gereğinden büyük olabilir. “İkinci olarak, kötülüklerle dolu bir dünyanın, daha az kötülüğün ve bunun bir sonucu olarak da, daha az sayıda aziz ve kahramanın varolduğu bir dünyaya tercih edilir olması hiçbir şekilde anlaşılır değildir.”¹⁷⁸ Ayrıca, daha önce gördüğümüz sorulara benzer olarak, ‘Aziz ve kahramanları elde etmeye ödenen bedel yüksek değil mi? Ya da, ‘Aziz ve kahramanlar, kendileri için en acı bedellerin ödenmesine değer midirler?’ soruları sorulabilir.

1. 6. 12. Sanatsal Analoji

Buna göre, dünya ile sanat eseri arasında benzerlik olduğu iddia edilmiştir. Bir müzik eserinde uyumsuz görünen şeyler sonradan eserin genel uyumuna katılır; bir tabloda, aydınlıklar bulunduğu gibi karanlık noktalar da vardır. Böylece, kötülük de dünyanın bütünsel ahenk ya da güzelliğine aynı şekilde katkıda bulunur.¹⁷⁹

Bu düşünceye Batı’da Aziz Augustinus’ta rastlarız. Onun için, kötülükler bile bu mükemmel yapıyı tamamlamak için vardır ve ona güzellik bakımından katkı yaparlar.¹⁸⁰ İslam düşüncesi içindeyse, İhvan-ı Safa, kötülüğün, Tanrı tarafından estetik mükemmelliği tamamlamak için yaratıldığı düşüncesini savunmuştur.¹⁸¹

Bu görüş de en azından iki itiraza açıktır. Evvela, “Her şeyden önce, ona inanmak kesinlikle zordur. Sözgelimi, Sommo Savaşında iki cephe arasındaki tehlikeli tampon bölgede, acıdan kıvranarak ölmekte olan birinin dünyanın bütünsel uyumuna katkı yapmasından nasıl olup da söz edebiliriz?”¹⁸²

İkinci olarak, bu kadar çok ıstıraba salt estetik kaygılarla -olaya sanat

¹⁷⁸ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 33.

¹⁷⁹ Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 34.

¹⁸⁰ Rafiz Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 105.

¹⁸¹ Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 183.

¹⁸² Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 34.

gözüyle bakıp- izin veren bir tanrı mutlak iyi değil de sadist benzeri bir tanrıdır. “Bir sanat eseri ile dünya arasında kurulan bu analogi, birçok insan için, Tanrı’nın hayırseverliğinin lehinde değil, fakat aleyhinde bir kanıt olarak daha başarılı olur.”¹⁸³ Başkasının sanatsal kazanımı için acı çekmeyi göze alacak pek fazla insan çıkmaz büyük ihtimalle. Ama, “Yak beni, sen yakacağın için canım acımaz” diyebilen Sufiler bu durumun istisnası olabilirler.

Yukarıda, on iki başlık altında on iki türünü incelediğimiz teodisenin, kelam alimi Matüridi’de iki türüne daha rastlanır. İlki, ‘zorbalara hadlerini bildirme’, ikincisi, ‘dost ve düşmanı tanıma’.¹⁸⁴ İlkinde, kötülüğün, zorbalığı cezalandırmak; zorbalığı cezalandırmanın da kötülük yüzünden olduğu şeklinde bir kısır döngü vardır. İkincisinde ise, herkese hakkını vermek için kötülük yaratılıyor, bunun sonucunda ortaya dostluk ve düşmanlık gibi şeyler de çıkıyordur. Ama bunlar kötülüğün sebebi değil, sonucudur. Kötülük de Allah’ın adaletli oluşunun sonucudur. Kısaca, bu ikisi de kabul edilebilecek kötülük izahları gibi durmuyor. O yüzden kendilerini birer teodise türü olarak başlıklar altında incelemedik.

1. 7. KÖTÜLÜĞÜN TEİST İÇİN, İYİLİĞİN DE ATEİST İÇİN PROBLEM OLMASI

Kötülüğü yoluksal sayarak kötülük problemini geçiştirmeye çalışmanın doğru tutum olmadığını söylemede ateistler haklıdır. Çünkü kötülüğün varlığı herkesçe güçlü bir biçimde algılanmaktadır. Fakat onlar da, kötülük olgusundan hareketle aynı anda mutlak iyi, mutlak güçlü ve mutlak bilgili bir tanrının olamayacağı, buradaki görünürdeki çelişkiden hareketle teistik tanrının yokluğu sonucuna gitmenin makul olduğunu söylemede haksızdırlar. Örneğin, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, iki dünya ayrımı ve bu dünyanın imtihan yeri olduğu ve bizlerin imtihandan geçirildiğimiz görüşü ile, teistik bir tanrının kötülüklerle çelişir görünen özellikleri çelişir olmaktan çıkıyordur. Öyleyse bu gerçek, kötülükten hareketle hemen Tanrı’nın yokluğu sonucuna gitmenin makul olmayan, kolaycı bir tavır takınma olduğunu gösteriyor.

¹⁸³ Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 35.

¹⁸⁴ Emine Ögük, *Matüridi’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, ss. 237-239.

Gelgelelim, imtihan düşüncesiyle kötülük problemi çözülmeye çalışıldığında, karşıt görüş, daha önce bahsi geçen şu itirazları yapabilir: Neden melekler gibi başta cennette yaratılmayıp dünyaya yollandık ve sonrasında bir kısmımız cehenneme kondu? Meleklerin rahat ve risk taşımayan durumuna bakıldığında bize haksızlık yapıldığı söylenemez mi? Ayrıca, cehennemde ilelebet ne ölecek ne de hayat bulacak insanlar yaratmak mutlak iyilikle bağdaşır mı? Bu sorulara net cevaplar vermek zor gözüküyor. Ancak, hepsine tatmin edici cevaplar verilse bile, cehennemın ededi olması halinde, kötülük hep bir problem olarak kalacak gibi gözüküyor. Belki de onun bizler için bir problem olarak kalması gerekiyordur. Bu, bazı şeylerin belirsiz bırakılmasıdır. Her şey belli olsaydı, inanmanın ve imtihanın anlamı kalmazdı elbet. Burada, bazı şeylerin belirsiz bırakılmasıyla, seçme özgürlüğünün insanın elinden alınmamasının gerçekleştirildiği düşünülebilir. Seçim, sorumluluk almak olacaktır. Mevcut belirsizlik ortamında, ne akla daha yatkınsa, onu seçmek doğru olacaktır. Elbette kimine inanmak daha makul gözükürken, kimine de inkar daha makul gözükülecektir. Eğer gerçek böyleyse, iman tanrısal bir lütuf olmalı.

Ateist içinse esas olarak iyilik bir problemdir. Kötülüğü Tanrı'nın yokluğuyla açıklayabilirler belki, peki iyiliği neyle açıklayacaklar? Ateizm benimsendiğinde, türlerin kökenini açıklayan iki temel ve birbirine rakip, evrim ve yaratılış teorilerinden evrim teorisini onaylamak gerekir. Elbette ayağı yere basan bir ateizm söz konusuysa. Bununla birlikte, evrim teorisinde gelişimin mekanizması olarak doğal ayıklanma ve mutasyon esas alınır. Bunlardan ise, doğal ayıklanma esastır¹⁸⁵ ve mutasyon ise, evrim sürecinin küçük veya ikincil ögesidir.¹⁸⁶ Doğal ayıklanmaya göre, yaşam bir savaştır ve bu savaşta, yetenekli ve çevreye uyum konusunda başarı sağlayan bireyler ayakta kalacak, diğerleri elenecektir. Sonra birinciler başarı getiren üstün özelliklerini kendi nesillerine aktaracaklardır ve bu süreç böylece devam edecektir ve ortaya önce daha gelişkin bireyler, sonra daha gelişkin türler çıkacaktır ve bu gelişimde varılacak bir son

¹⁸⁵ Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, Çev. Feryal Halatçı, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2008, s. 7.

¹⁸⁶ Dawkins, *Kör Saatçi*, s. 65.

nokta yoktur.¹⁸⁷ Bu doğru kabul edilirse, mutlak iyi diye bir şey söz konusu olmadığından, iyilik problemi diye bir şey de kalmaz. Elbette kötülük problemi diye de... Ama evrimciler, kötülüğün din dairesinde problemlikten çıkmış olmadığını ileri sürebilirler. Ne de bu dairenin dışına çıkılmaksızın bu problem olmaktan çıkar. Ama evrim dairesi dışında geçerliliği olmayacak iyi ve kötüden de söz edilebilir. Buna göre, yaşamın kanunu savaşa, bu savaşı kazandıracak her şey iyi, kaybettirecek her şey de kötü sayılabilir. Öyleyse, merhamet kötü müdür? Zira savaş kazandıracak türde bir şey değildir. Eğer böyle ise, evrim süreci içinde merhamet neden yok olmadı da bugüne kadar geldi? Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Nietzsche, onu zayıfların güçlülere dizginlemek için uydurduğunu iddia eder. Görülüyor ki, bir konuyla ilgili birçok farklı iddia ileri sürülebiliyor ve gerekçelendirilip savunulabiliyor. Bu ise, aklın açmazıdır. Hegel, çeşitli inanç sistemlerinin ötesinde birbirimizle konuşmamızı sağlayacak bir merciye, yani akla ihtiyaç olduğunu söylerken,¹⁸⁸ Eflatun, “Felsefenin bir öte yanı var mı?” diyerek akıldan kuşkuya düşmüştür.¹⁸⁹ İşte yine düşünce çatallandı. Bundan başka, hiç bunlar düşünülmeden, iyilikle ilgili olarak, tesadüfe dayalı bir açıklama da yapılabilir.

¹⁸⁷ Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 95.

¹⁸⁸ Nora K. / Vittorio Hösle, *Ölü Filozoflar Kahvesi*, Çev. Çağlar Tanyeri, Arion Yayınevi, İstanbul 1996, s. 62.

¹⁸⁹ J. M. Bochenski, *Felsefeye Düşünmenin Yolları*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, s. 108.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MUHAMMED İKBAL VE FELSEFESİ

2. 1. MUHAMMED İKBAL

2. 1. 1. İktal'in Hayatı

İktal, sadece filozoflukla vasıflandırılacak biri değildir. Çünkü o aynı zamanda bir mutasavvıftır,¹⁹⁰ bir şairdir, bir iktisat doktorudur, din alanında bilgisi geniş bir kimsedir. Onun için kendisine allame denmiştir.

Doğum günü için farklı tarihler veren İktal'in en güvenilir beyanına göre kendisi 9 Kasım 1877 yılında¹⁹¹ Hindistan'ın Pencap bölgesinin doğusunda yer alan Sialkot şehrinde doğmuştur.¹⁹² İktal'in ataları, kendisinin doğumundan 450 yıl kadar önce İslam'ı kabul etmişlerdir.¹⁹³ Basit bir aileden gelen İktal'i ailesinin koyu dindarlığı şekillendirmiştir.¹⁹⁴

İktal İngilizce eğitim yapan herhangi bir okula kaydolmayı istediğinde,¹⁹⁵ dindar ve Sufi bir zat olan Nur Muhammed oğluna bu izni verdi.¹⁹⁶

“Mahzen” adında, Urduca, ilmi ve edebi bir dergide, İktal, “Himalaya Dağları” adlı ilk manzumesini yayınladı.¹⁹⁷ İktal o günlerde, Majister derecesini de yüksek takdirle kazanmıştı. Bunun üzerine Lahor'daki Şark Üniversitesine siyaset ve felsefe tarihi hocası sıfatı ile, diplomasını aldığı hukuk fakültesine de İngilizce ve felsefe üstadı olarak atandı.¹⁹⁸

1905 yılında Londra'ya gitti, girdiği Cambridge Üniversitesi'nden iktisat ve felsefe doktorası aldı. Londra'da üç sene kaldı. Bu zaman zarfında, kendine büyük şöhret kazandıracak konferanslar verdi. O esnada, Londra Üniversitesi'nde

¹⁹⁰ İsa Çelik, *Muhammed İktal'in Tasavvufi Düşüncesi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004, s. 16

¹⁹¹ Annemarie Schimmel, *Muhammed İktal*, Çev. Senail Özkan, Ötüken Neşriyet, Ankara 2007, s. 20.

¹⁹² Ebu'l-Hasen en-Nedeve, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktal*, Çev. Ali Ulvi Kurucu, Marifet Yayınları, İstanbul 2002, s. 23.

¹⁹³ Ahmet Albayrak, *Muhammed İktal*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2007, s. 19.

¹⁹⁴ Annemarie Schimmel, *Muhammed İktal*, s.21.

¹⁹⁵ Selahaddin Yaşar, *Muhammed İktal Hayatı-Sanatı-Mücadelesi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2007, s.24.

¹⁹⁶ Yaşar, *Muhammed İktal Hayatı-Sanatı-Mücadelesi*, s. 25.

¹⁹⁷ Ebu'l-Hasen en-Nedeve, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktal*, s. 24.

¹⁹⁸ en-Nedeve, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktal*, ss. 24-25.

Arap edebiyatı okutmaya başladı. Sonra Almanya'ya gitti. Münih Üniversitesi'nden de felsefe doktorası aldı ve yeniden Londra'ya döndü. Hukuk imtihanını kazanarak Londra'daki siyaset ve iktisat üniversitesine girdi. Bu iki ilimde uzmanlaştıktan, avukat olabilir belgesi aldıktan sonra, büyük bir kültür birikimiyle vatanına geri döndü.¹⁹⁹ Batı felsefesini detayıyla öğrenip, genel kaynaklarını incelemesine rağmen, dininden, imanından bir şey kaybetmemeyi başarmıştı.²⁰⁰ Vatanına geri dönmesinin ardından, avukatlık yaptı, ancak bu ona tatmin edici gelmedi, büyük idealleri vardı, çünkü o hususi bir şeyin değil, koca İslam dünyasının davasını savunmak istiyordu.²⁰¹

Vatana döndüğünde, onda, Avrupa'ya gidip gelenlerin taşıdığı samimiyetsizlik ve kibir, Avrupa'yı büyük görme kompleksi yoktu. Böylece vatandaşları tarafından sevgi ve saygı ile karşılandı. Onunla Müslümanların güç kazanacağını düşünen İngilizler ve Hindular bu durumdan hoşnut olmadılar.²⁰² İngilizler, maddi sorunları olan İktbal'i kendilerine bağlı ve minnettar bir hale getirebilmek için Devlet Yüksek Okulu'nda ona görev verdiler. İktbal, okul idarecilerinin söz ve davranışlarına sınır koymaya kalkışmaları üzerine bu tayinin gerçek sebebini anladı ve görevi bıraktı.²⁰³

1910 yılında çıkan Balkan ve Trablusgarp savaşları İktbal'i derinden yaraladı. Böylece İktbal, insan haklarından bahseden, insansever geçinen ikiyüzlü Batı alemine karşı derin bir nefret duydu. Avrupa'nın suçsuz ve yüce gönüllü Osmanlı İmparatorluğu'na karşı takınmış olduğu küstahça tavrı ateşli şiirleriyle yıllarca eleştirdi, kötiledi.²⁰⁴ 1. dünya savaşından sonra yazdığı kahramanlık şiirleri, baştanbasa hikmet ve erdem, iman ve kahramanlık kaynağı olmuştur. Artık İktbal, bir mürşit, yeni nesiller yetiştiren bir eğitmen, büyük bir ülkeye fikir rehberliği eden değerli bir önder durumuna gelmiştir.²⁰⁵

İktbal, 1930 yılında, Allahabad'daki İslam Bağlılığı toplantısına başkanlık

¹⁹⁹ en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktbal*, s. 25.

²⁰⁰ Selahaddin Yaşar, *Muhammed İktbal Hayatı-Sanatı-Mücadelesi*, s.31.

²⁰¹ Ebu'l-Hasen en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktbal*, s. 26.

²⁰² Selahaddin Yaşar, *Muhammed İktbal Hayatı-Sanatı-Mücadelesi*, s.33.

²⁰³ Yaşar, *Muhammed İktbal Hayatı-Sanatı-Mücadelesi*, s.35.

²⁰⁴ Ebu'l-Hasen en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktbal*, s. 28.

²⁰⁵ en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktbal*, s. 30.

etti ve Pakistan fikrini ilk olarak ortaya attı. Ancak Pakistan'ın kuruluşunu görmek ona nasip olmadı.²⁰⁶

Kendisini okuyup takdir eden, kendisiyle görüşenler arasında Mussolini'nin de bulunduğu İktbal,²⁰⁷ son yıllarında, birçok hastalıktan şikayet ediyordu. Sonra yatağa düştü, fakat ateşli şiirler söylemeye devam ediyordu.²⁰⁸ Neticede, 21 Nisan 1938'de vefat etti.²⁰⁹ Fakat fikirleriyle hala etkili olmaktadır.

2. 1. 2. İktbal'in Düşüncesinin Kaynakları

İktbal'i, düşünsel olarak şu yönlerden incelemek gerekir: Pozitif bilim, sosyoloji, vatanperverlik, şiir ve edebiyat, tasavvuf.²¹⁰ Daha genel bir ifadeyle, İktbal, iki kurumdan yetişmiştir. Birincisi fen dersleri yani, pozitif bilimler. İkinci kuruma gelince, bu hayret verici parlak okul, "ruh ve vicdan, aşk ve iman" okuludur. Bu okulun yönetimi, bizzat Alemlerin Rabbinin kudret elinde ve tasarrufundadır.²¹¹ İktbal, felsefe, sosyoloji, etik, iktisat ve siyaset alanında uzman bir Batı bilim adamının varacağı son noktaya varmıştır.²¹²

Bu söylenenlerden anlaşılıyor ki, İktbal'in düşüncesine pozitif bilimler, felsefe, şiir ve edebiyat, sosyoloji, iktisat, siyaset ve din (İslam) kaynaklık etmiştir. Bu çoklu kaynak, onun düşüncesine çok boyutluluk ve zenginlik kazandırmıştır. Olaylara çok yönden bakmak, İktbal'in sözde ve işteki isabetini artırmıştır, yani onu hikmet sahibi yapmıştır. Öte yandan, onda ilk göze çarpan şey, eski bilgeler ve filozoflar gibi, bağlantılı bir bütün olan gerçekliğin sadece bir yönüne odaklanan bir bilgi dalıyla ilgilenmek ve yetinmek yerine, birçok ve en önemli bilgi dallarıyla ilgilenmiş olması, onların içerdiği bilgileri öğrenmesi ve bu bilgilerin derininde yatan ilişkileri kavraması, böylece bütünsel bir bakış açısı kazanmış olmasıdır. Bu, onu problemleri teşhis etme ve çözüme maharetli kılmıştır. Bütünü incelemenin parçayı incelemekten daha kolay olması bir

²⁰⁶ en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktbal*, s. 32.

²⁰⁷ en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktbal*, s. 34.

²⁰⁸ en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktbal*, s. 35.

²⁰⁹ en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktbal*, s. 37.

²¹⁰ İsa Çelik, *Muhammed İktbal'in Tasavvufi Düşüncesi*, s. 34.

²¹¹ Çelik, *Muhammed İktbal'in Tasavvufi Düşüncesi*, s. 42.

²¹² Ebu'l-Hasen en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktbal*, s. 40.

tarafa,²¹³ tek bir bilim dalında uzmanlaşmış birinin, örneğin bir iktisatçının, toplumda cereyan eden her olayı ekonomik bir olay olarak görmesi veya bir psikologun bireysel veya grupsal her davranışı getirip bireysel veya kolektif bilinçaltıyla ilgili bir sebebe bağlaması, kendini tek bir bilgi sahasıyla sınırlamanın düşünceyi de sınırladığını, böylece problemlere doğru teşhis koymanın bir şans sorununa dönüştüğünü gösterir. Böylece, farklı bilimlerde uzmanlaşmış kişiler, bir fili tanımaya çalışan körler gibi, gerçekliğin bir yönüne yapışır ve onu dile getirirler. Oysa bir olaya birçok bilgi dalının verileri ışığında bakılırsa, onda işleyen sebepler çoklusu ve eğer varsa, bu sebeplerden hangisinin birincil olduğu daha tam görülecektir. Bundan, problemlere bütünsel bir açıdan bakan felsefenin, kısmi bir açıdan bakan bilim dallarına göre, gerçeği görmede daha başarılı olacağı düşüncesi çıkarılabilir. Gelgelelim, mantıksal pozitivizm, bu iddiamızla çelişir bir biçimde, felsefenin gerçeği arama işini bilimlere bırakıp, bilimin kavram ve ispatlama yöntemlerini açıklamakla yetinmesi gerektiği düşüncesini savunmuştur.²¹⁴

2. 1. 3. İktisatçı'nın Düşünce Dünyası

İktisatçı, düşüncelerini oluştururken, daha önce dile getirdiğimiz üzere, çoklu bir bilgi kaynağından faydalanır, fakat birincil bilgi kaynağı, Kur'an'dır. Nitekim bunu, konferanslarında, savı için ayet veya ayetlerde delil araması, ya da, ayet veya ayetlerden hareketle savını oluşturması tavrında görüyoruz. Şiirlerinde de ayet veya ayetlere göndermeler var. Öte yandan, girişimini, İslam'ın temel problemlerini modern bilim ve felsefenin terimleriyle yeniden düşünüş olarak görenler olmuştur ve bu yerinde bir girişim olarak görülmüştür. Ama bu nokta durmayıp, modern bilimin tarihsel verilerinde, Kur'an'ın değişmez gerçeklerine dayanak bulmayı denemiş olmakla, böylece yanlışla düşmüş olmakla itham edilmiştir. Ayrıca onun, eski Yunanlıların dünya görüşü ile İslami dünya görüşünü uzlaştırmaya çalışan, Kindi ve İbn Rüşd'ün girişimine eleştiri getirdiği halde, onların hatasını tekrarladığı söylenmiştir, ama şu fakla: Onlar kavramlarını Eflatun, Aristo ve Plotinus'tan alırken İktisatçı, Hegel, Whitehead ve Bergson'dan

²¹³ Descartes, *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2011, s. 10.

²¹⁴ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi, Vadi Yayınları*, Ankara 2007, s. 34.

almıştır. Üstatlar değişmiş, amaç aynı kalmıştır: Kuramsal düşünce ile din arasında köprü kurmak.²¹⁵

İkbal konferanslarında, Gazali'nin dini felsefi şüphecilik üzerine temellendirdiğinden, bunun din için sağlam bir temel olmamasının yanında, Kur'an'ın ruhuyla meşrulaştırılmış olmadığından da söz eder.²¹⁶ Böylece anlaşılıyor ki İkbal, bir bilginin doğrulamasının ayet ile olacağını düşünüyor. Öyleyse onun, gerçeği Kur'an'da arayan biri olduğu göz önünde tutulursa, kendisini, dinin değişmez gerçeklerine modern bilimde temel arıyor olarak görmek gibi, gerçeklere ulaşmada ağırlığı akla veren İslam filozoflarına²¹⁷ benzeterek, yaptığı şeyi farklı kavram ve üstatlar aracılığıyla onların yaptığını tekrarlamak olarak görmek de doğru bir düşünce gibi durmuyor. Örneğin, İslam filozoflarını eleştirmiş ve onların Kur'an'ı Yunan felsefesinin ışığı altında anlamaya ve anlatmaya çalıştıklarını, bunun da ilahi mesajın nurlu dünya görüşünü bulandırdığını söylemiştir.²¹⁸ Gerçi İslam'da akli temel arayışının Peygamberimizle (sav) başlar kabul edildiğini, kimsenin şüpheli ilkelere dayanarak davranmak istemeyeceğini de söyler. Fakat bunun aklın imana üstün olduğunu kabul etmek anlamına gelmediğini ve felsefenin değil dinin merkezde olduğunu da ekler.²¹⁹ Ama üçüncü bölümde detaylıca inceleyeceğimiz üzere, İkbal, bilgilerin Kur'an'ın ruhuyla meşrulaştırılmaları gerektiğinden bahsetse de, kötülük problemini çözmede, Kur'an'daki bilgilerden çıkarılabilecek temel cevap olan imtihan açıklaması üzerinde durmaz da, süreç felsefesini izleyerek, özgür irade teodisesini öne çıkarır. Bunu yaparken, geleceğin açık uçlu olduğu; insanın kendini belirleme gücünün olduğu; Tanrı'nın geleceği bilfiil olarak değil de imkan olarak bildiği;²²⁰ türünden düşünceleriyle süreççi bir filozof görüntüsü verir. O, geleceği bilfiil değil de imkan olarak bilmenin Tanrı'nın gücüne ve bilgisine sınır getirdiğinin farkındadır, fakat ona göre bu sınır dışarıdan değil, bizzat Tanrı'nın

²¹⁵ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 314.

²¹⁶ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, Çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, s. 34.

²¹⁷ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul 1999, s. 202.

²¹⁸ Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları, Ufuk Kitapları*, İstanbul 2000, s. 164.

²¹⁹ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 32-33.

²²⁰ İbrahim Kaplan, "M. İkbal'in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı", Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 12:1, Elazığ 2007, s. 87.

kendi isteminden gelmiştir. Bu son düşünce özgündür. Ama Kur'an'da yer almaz. İktbal'in yukarıda bahsi geçen düşüncelerinden, insanın seçiminde serbest bırakıldığı veya kendini belirlediği düşüncesi (ama kısmen olmak kaydıyla) dışındakiler de, Kur'an'da yoktur.²²¹ Fakat, onaylamak gerekir ki, Tanrı'nın Kendini sınırladığı görüşüyle beraber, bu düşünceler vahiy ile çelişmez bir hal alırlar. Şöyle ki, Tanrı, insanı özgür kılmak için Kendi bilgisini sınırlarsa, onun önceden ne yapacağını tam olarak bilemez. Böylece Tanrı'nın bilgisine ve gücüne sınır gelir ve O teizmin öngördüğü gibi olmaktan çıkar, panenteizmin öngördüğü gibi olur. Ama Tanrı, mutlak güçlülüğün bu sınırlamayı yapabilmeyi de içermesi bir tarafa, bu sınırlamalara rağmen, panenteistik değil, teistik bir tanrıdır, çünkü mutlak güçlülük ve mutlak bilgililik gibi teistik özellikler potansiyel olarak O'nda hala mevcuttur. Öyleyse kendisini panenteistler arasında göstermek isteyenler olsa da İktbal, teistlere daha yakın gözüküyor. Gerçi, Mehmet S. Aydın, bunlardan farklı olarak, onun, kainatın Tanrı'nın davranışı olduğunu söylemesini sebep göstererek, panteizme yaklaştığını söyler, fakat kendisinin panteist olmadığını açıkça beyan ettiğini de ekler. İktbal, tanrı anlayışını oluştururken, büyük ölçüde vahye bağlı kalmış; canlı bir Tanrı-alem ilişkisi kurmak için vahiyde yeterince bilgi bulunduğunu savunmuştur.²²²

Öte yandan İktbal, İngiltere ve Almanya'da bulunmuş, oralarda felsefe ve çeşitli sosyal bilim dallarında öğrenim görmüş, Batılı insanın zihniyet ve yaşam biçiminin neliğini yerinde görerek öğrenmiş bir insandır. Avrupa'da, kapitalist sistemin insanı insanlıktan çıkarışına tanık olup derinden etkilenmiş ve böylece, ruhi ve ahlaki bir ideal olarak İslam'ın üstünlüğüne olan inancı artmıştır. Bunun sonucunda da, kendini bu idealin edebi, düşünsel ve eylemsel savunusuna adanmıştır.²²³ Müslüman toplumlarının edebiyatçıların, düşünce adamlarının, politikacılarının ekserisinin Batının elindeki maddi güç ve imkanların büyümesine kapıldıkları, giderek kendi dinsel değerlerinden uzaklaştıkları ve insanları da bu yola sokmaya çalıştıkları böylesi bir dönemde, İslami bir tavır ortaya koymak, çağın ruhuna ters düşmek pahasına insan ile Allah arasında manevi bir bağ kurma

²²¹ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 106.

²²² Aydın, *Alemden Allah'a*, ss. 105-107.

²²³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 314.

endişesi taşıyan dinsel bir yaşam yolu önermek, bunlar, hele öylesi bir dönemde, büyük bir inanç ve cesaret isteyen şeylerdir. Bu, üstün dinsel değerlere inancın yitirildiği, yerine insanca değerlerin geçirildiği, böylece birinci olayın doğurduğu nihilizmin yerini ikinci bir nihilizmin aldığı, insanın Tanrı'nın yerine geçmek isterken sefillikten başka bir şey sergilemediği bir dönemdir. Üstün insanlar döneminin ardından ise, önce tanrısal sonra insanca değerlerde gittikçe yoksullaşan dünya, son insana kalır. Bu ise, her şeyin boş olduğu düşüncesinde, bir edilgenlik içindedir. Bunu da batmak isteyen insan izler. Bu ise yok olmak ve yok etmek isteyen insandır.²²⁴

Tanrı'nın yaratıcı eylemine katılan özgür insan anlayışı, İktbal'in kötülük ve teodise anlayışına etki ettiği gibi, diğer düşüncelerine de etki etmiştir. O, gücü özgürlüğünde olan insanın, edilgenlikten kurtulması gerektiğini, kendi çevreye uymuyorsa, çevreyi kendine uydurması gerektiğini söyler. Koyun olduğuna kandırılmış Müslümana aslan olduğunu hatırlatır, ondan eylem bekler. Düşünceleri dinsel inancından ilham alan, Batı medeniyetini yerinde tanıyıp onu reddeden, Batının konulara bakılmasını istediği zaviyeden bakmayı kabul etmeyen biri olarak, onun temel düşüncelerini birkaç başlık altında vermenin yerinde olacağına inanıyoruz. Böylece, kimi şeylere bakılması istenen şekilde bakmadığı, "Böyle söylersem gericilikle suçlanır mıyım?" gibi bir düşüncesi ve korkusu olmadığı görülecektir. Çağlarüstü bir hitabı gerçek bilen biri olduğu düşünülürse, belli bir çağın değer yargılarını dikkate almayı normal karşılamak gerekir.

2. 1. 3. 1. Benlik

İktbal'in düşüncesinde merkezi bir konumda olan, bir şey olmayıp bir amaç tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisini ifade eden benlik, bizim topraktan bedenimizin altında yatan hayat kıvılcımıdır²²⁵ ve Mevlana'ya söylediği gibi, hayat benlik makamına ulaşmaktır ve kişi, özgün benliğini Hak nuruyla tanımaya tahammül edebiliyorsa, Tanrı gibi diri ve kalıcıdır.²²⁶ Benliği daha canlı ve parlak

²²⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Çev. İlke Karadağ, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2005, ss. 30-32.

²²⁵ Muhammed İktbal, *Esrar ve Rumuz*, Hazırlayan: Ali Nihat Tarlan, Sufi Kitap, İstanbul 2005, s. 36.

²²⁶ Muhammed İktbal, *Cavidname*, Çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008, s. 33.

hale getiren şeyse muhabbetir. Muhabbet zordan korkmaz.²²⁷ Birine ihtiyaç arz edince benlik dağılır, onun için Ay gibi rızkını kendi vücudundan yontup çıkarmak gerekir.²²⁸ Benlik, muhabbetle güçlenince alemleri altına alır.²²⁹

Öte yandan seri zamandan farklı olan, sırasız değişim anlamına gelen saf sürede varolmak, ki seri zaman saf sürenin düşünce tarafından parçalanmışlığıdır,²³⁰ bir benlik olmaktır. Ben-im demekle benlik olmak gerçekleşir ve yalnızca gerçekten varolan ben-im diyebilir. Bir şeyin varlık terazisindeki yerini tespit eden şeyse ben-olma sezgisinin derecesidir.²³¹

2. 1. 3. 2. Kuvvet

Kuvvetin doğası fethetmektir. Kuvvet karşısında, zayıf insan kendini korumak için hilelere başvurur.²³² Koyun kurt huylu yapılamaz, fakat aslan kuzuya çevrilebilir, kendi gücünden habersiz kılınabilir. Zayıfın, sert olanın, kuvvetine güvenip onu kullanmasını şakilik olduğu; benliğin ortadan kalkmasıyla hayatın güç kazanacağı; cennetin zayıflara mahsus olduğu; fakirliğin beylikten makbul olduğu;²³³ akıllılığın kendinden geçmek olduğu; duyu organlarını kapakla tefekkürün feleklere yükseleceği; biçimindeki uyuşturucu nasihati, rahatına düşkün bir hale gelmiş olan, olgun olmayan aslan sürüsünün beğenisini kazandı. Koyun avcısı aslan, koyunluk dinini benimsedi. Böylece aslanlık cevherini kaybetti, kuvveti azalıp can korkusu arttı; can korkusu gayretini öldürdü. Burada sözü edilen, İslam milletinin halidir. İslam milleti, tasavvuf ve edebiyat kanalıyla, Eflatun'dan, koyunluk mesleğini öğrenmiştir.²³⁴ Müslümanlar tekrar yükselmek için bu tesirden kurtulmalıdırlar. İktbal Müslümanları kuvvetli olmaya çağırır. Çünkü, kuvvetli davacının davasının delile ihtiyacı yoktur. Kuvvetli olan batıl hak mertebesine yükselir; hak batıl mertebesine düştüğünden batıl kendini hak

²²⁷ Muhammed İktbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 36.

²²⁸ İktbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 40.

²²⁹ İktbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 41.

²³⁰ Ferhat Onur, *Muhammed İktbal'in Süreç Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya 2013, s. 37.

²³¹ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 89.

²³² Muhammed İktbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 43.

²³³ İktbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 44.

²³⁴ İktbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 45.

sayar.²³⁵ Böylece hakimiyetinin bir sonucu olarak, Batının, üzerinde olduğu batıl hak mertebesine yükselmiştir.

2. 1. 3. 3. Doğu ve Batı

İkbal'e göre Doğu aşk, Batı akıldır ve o, aşkla Adem'i, akılla İblis'i eşitler. Allah dünyanın Batısını İblis'e vermiş, Doğuyu kendine ayırmıştır.²³⁶ İkbal, Batı medeniyetinin ışığının kendi gözlerini kamaştıramamış olmasıyla gurur duyar. O, uzun bir müddet Batıda kalmış olmasına rağmen oradan temiz çıkmayı başarmıştır.²³⁷ Türk, İran ve Arabistan'ın Batıya bağlandığını, onun oltasına takıldıklarını söyler Cavidname'de Zinderud'a; Batının emperyalizmi Doğuyu yıkmıştır. Özellikle, Türk'te yeni bir şey olmadığını, onun yenisinin Avrupa'nın eskisi olduğunu; onun yeniyi aslında Kur'an'da araması gerektiğini söylemiştir gene aynı eserinde Said Halim Paşaya.²³⁸ Türkiye'nin Batı hayranlığına kapıldığını tespit eder ve bunu eleştirir.²³⁹

2. 1. 3. 4. Batının Medeniyet Anlayışı

İkbal, bir yerde kumar ve yarı çıplak kadınlar yoksa, içki haram sayılıyorsa, babaların, dedelerin yolundan severek ilerleniyorsa, cesur ve diri köy çocukları için okul açılmamışsa, Batı düşünürlerinin orayı derhal medeniyete yabancı ilan ettiklerini söylüyor.²⁴⁰ Böylece, Batı medeniyetinin yapısının esas unsurunu bu gibi şeylerin oluşturduğuna da işaret etmiş oluyor.

2. 1. 3. 5. Kadın

İkbal, Müslüman kadın ile Batılı veya Batılılaşmış kadın arasındaki farklara değinir. Eğitim görmemiş, söz sohbet bilmeyen basit köylü kızından bahseder. Bu kız, analık acılarından mustariptir. Millet ondan Hakk'a tapan bir Müslüman elde ederse, onun bu acıları bizim varlığımızı kuvvetlendirir. Bir de bakışında mahşerler kaynaşan, nazik yapılı bir kadın vardır ona göre. Fikri Batı medeniyetinin ışığıyla nurlanmış bu kadın sadece şeklen kadındır. Onun işveleri

²³⁵ İkbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 59.

²³⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an Açısından Şeytancılık (Satanizm ve Ötekiler)*, s. 248.

²³⁷ Ebu'l-Hasen en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İkbal*, s. 44.

²³⁸ Muhammed İkbal, *Cavidname*, s. 83.

²³⁹ Muhammed İkbal, *Aşk ve Tutku - On Uzun Manzume*, Hazırlayan: Celal Soydan, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 115.

²⁴⁰ Muhammed İkbal, *Kulluk Kitabı (Hicaz Armağanı, Yeni Güşen-i Raz, Musa Vuruşu)*, Hazırlayan Ali Nihat Tarlan, Sufi Kitap, İstanbul 2006, s. 180.

Müslümanları birbirine bağlayan bağları koparır. Özgürlüğü, küstahlık ve fitne doğurur, utanmak nedir bilmez. Bu bilgili kadın, anne olmak yükünü çekmez. Nihayetinde İbal, bizim bahçemizde böyle bir gül bitmesin daha iyi, der²⁴¹ ve Müslüman kadınlara şu öğüdü verir: Ticaretinde kâr ve zarar düşünme, babalarının yolundan kesinlikle ayrılma. Hayat, dünya çok haşin ve kuvvetlidir; buna karşı daima uyanık olarak evlatlarını yetiştir.²⁴²

2. 1. 3. 6. Çağdaş İnsan

İkbal, homoeconomicus-çağdaş insana bir şeyler söyler. Bu insan mutsuzdur, ama mutluluk hırsıyla kendini parçalar, maddi imkanlarını çoğaltma sevdasına kapılmıştır, bu uğurda kendini makineye çevirmiştir, kazanç ve zararını hesap etmemiştir.²⁴³ Aslında kazancına sandığı şey zararına, zararına sandığı şey de kazancıdır. Çünkü manayı değil maddeyi baz alıyordur. Böylece, baş aşağı bir vaziyette yaşıyordur.

İkbal, çağdaş bilimsel insanı hedef alarak da konuşur. Buna göre, bu insan kendini inceleme heyecanına kapılmış, aklın tuzağına düşmüştür, ruhtan yoksun organik bir makine haline gelmiştir, o da yukarıdaki insan gibi kazanç ve zararını hesap etmemiştir. Neticede İkbal, kendini küçük düşüren çağdaş insandan kalp aynasından bakarak Yaradan'ın planını görmesini, görüşünü düzeltmesini, Yaradan'ın ipine sıkıca sarılmasını ister.²⁴⁴ İnsan ve Yaradan arasındaki bu manevi bağ (Allah'ın ipi), İkbal'in düşüncelerinin ve şiirinin esas konusu ve mesajının özüdür. İnsan eğer Yaradan ile arasındaki bağı güçlendirirse kendi kaderinin efendisi olabilecektir.²⁴⁵ Bunun bir anlamı da, ölümsüzlüğü kazanmaktır. İkbal'de, ölümsüzlük bir hak değildir, onun mücadele ve gayret ile kazanılması gerekiyordu. Bu bekanın kazanılması fikrine, İslam filozofu Farabi'de de rastlanır.²⁴⁶

²⁴¹ Muhammed İkbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 136.

²⁴² İkbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 139.

²⁴³ Muhammed Han Kayani, *Felsefe, Siyaset ve Şiir Dünyasıyla İkbal*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 75.

²⁴⁴ Kayani, *Felsefe, Siyaset ve Şiir Dünyasıyla İkbal*, s. 75.

²⁴⁵ Kayani, *Felsefe, Siyaset ve Şiir Dünyasıyla İkbal*, s. 76.

²⁴⁶ Tahsin Yurttas, *Muhammed İkbal Felsefesinde Benlik Kavramı (Zihin Felsefesi Açısından Bir Tahlil)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2009, s. 79-80.

2. 1. 3. 7. Edebiyat

İkbal'e göre, ediplik bir Allah lütfudur ve bununla edipler toplum için en büyük görevi yaparlar. İlahi bir meşale halinde bütün duygu ve düşünceleri nurlandırır. Fesadı engellerler. Görevleri avutma ve eğlence aracı olmak değil rehberliktir. Bu edebiyat dertli gönüllere deva olmalıdır. Eğer edebiyat belli bir zümreye hizmet etme veya şehvani zevk ve hevesleri tatmin etme sevdasına düşmüşse, mahvolmuş demektir. Edebiyatları bu manzarada olan toplumlar çöküş yolundadırlar.²⁴⁷

İkbal'e göre, zamanında edebiyatta hüküm süren yegane unsur kadındır. Edipler sadece kadınla meşgul oluyorlardır. Bu acınacak bir şeydir. Kadının en kutsal görevi olan annelik unutturulmaya çalışılıyordu. Kadın sadece bir zevk aracı olarak görülüyordu, buysa acıklı bir durumdur.²⁴⁸ İkbal'in zamanında edebiyatın kadın konusuna odaklanmış olması, rastgele olan bir şey değildir ve 1900'lerin başında uygulamaya konan cinsellik politikasıyla alakalıdır. O dönemde bu politika, örneğin bir Tolstoy, bir Mehmet Akif tarafından fark edilmiştir. Tolstoy bundan tüm dünyanın acısını çektiği kadın hegemonyası biçiminde söz ederken,²⁴⁹ Akif, kadın için bir seçeneğe basitleşmiş erkeklerin, ona kendilerini seçtirebilmek için paranın peşine düştüklerinden ve ayrıca kadın sefahate düştükçe erkeğin gayret ve çalışmasının arttığından bahseder.²⁵⁰ Akif'in ilk söz ettiği şey, iktisat ilmindeki, herkesin maddi çıkarını kovalamasının maddi bir bolluğun oluşması yoluyla sistemin yararına olacağı yasası doğrultusunda oluşturulmuş bir durumun fark edilmesinden kaynaklanmıştır. Ama bu iki yazar da, bu problemi fark etmiş olmalarına rağmen onu kavramlaştırmamışlardır. Öte yandan, cinsellik politikasına göre, kadın özgürleştirilince, cinsiyetler arası ilişkilerde seçici konumuna yükselip inisiyatifi ele alacak, böylece zaafi kadın olan erkek kendini, zaafi dünyalık olan kadına seçtirebilmek için dünyalık peşine düşecek, böylece, demin bahsi geçen iktisat yasası gereği, sistem kazançlı çıkacaktır. Bu durum şu şekilde resmedilirse daha iyi anlaşılacaktır: Dünyalığın

²⁴⁷ Ebu'l-Hasen en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İkbal*, s. 72.

²⁴⁸ en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İkbal*, s. 73.

²⁴⁹ Tolstoy, *Kreutzer Sonat*, Çev. Saniye Güven, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2004, ss. 42-42.

²⁵⁰ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İhlamur Yayınları, İstanbul 2011, ss. 258-259.

uydusu kadın, kadının uydusu erkek, kapitalizmin uydusu kadınla erkek. Sistemin efendileri ise hırsın esiridir. Yani koca sistem bir ahlak bozukluğunun (iktidar ve para hırsı) ürünüdür. Öte yandan, cinsellik politikası 1900'lerin başında ortaya çıkmış gibi gözükse de, Marx ve Engels, 1800'lerin ortalarında, burjuvazinin üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, ataerkil ilişkileri çözdüğünden bahsederler.²⁵¹ Öyleyse bu politika, 1800'lerin ortalarında da doğmuş olabilir. Bununla birlikte, İktbal'in dönemindeki edebiyatın kadına odaklanmasının arkasındaki maksadın şu olduğunu düşünebiliriz: Zaafı kadın olan erkeği, kadından başka bir şey düşünmez, bu zaafına tümünden yenik düşmüş biri duruma getirmek ve böylece cinsellik politikasını daha işler kılmak. Günümüzdeyse, erkeğin cinsel arzusuna saldırış ve onu tahrik ediş, daha da şiddetlenmiştir ve bu şekilde onu cinsel arzusuna yenik düşürerek kadının oyuncağına çevirme oyununda, edebiyata ek olarak birçok başka araç, örneğin televizyon, internet vb. kullanılıyordur.

Öte yandan edebiyat konusuna geri dönersek, İktbal'e göre şiirin doğası arzuyu besleyiş ve yaratıştır. Şair gönül gibidir, şairi olmayan millet adeta toprak yığınıdır. Yanış, sarhoşluk yoksa şiir yas getirir. Şiirin amacı insan yaratmaksa, şairler peygamberliğe varistir.²⁵²

2. 1. 3. 8. Felsefe

Felsefe konusunda İktbal şunları söyler: "Felsefe ancak sadık bir kurumda, samimi bir fedakarlık sayesinde yaşayabilir. Yoksa, çürümüş kuramların münakaşasıyla uğraşan, hayatın derinliklerine dalamayan, cemiyetle ilgisiz, insanlıktan uzlet içinde yaşayan felsefe yıkılmaya mahkumdur."²⁵³

Bugünkü felsefe, hayatın zorluklarının üstesinden gelemez. İnsanın iktisadi, hukuki, siyasi ve dini alanlardaki dertlerine deva olamaz. Artık toplumlara düzen verecek olan yegane varlık dindir.²⁵⁴

²⁵¹ Marx-Engels, *Komünist Parti Manifestosu*, Yayına Hazırlayan Muzaffer İlhan Erdost, Sol Yayınları, Ankara 1998, s. 13.

²⁵² Muhammed İktbal, *Cavidname*, s. 59.

²⁵³ Ebu'l-Hasen en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktbal*, s. 74.

²⁵⁴ en-Nedevi, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İktbal*, ss. 74-75.

2. 1. 3. 9. Din ve Devlet

İkbal'e göre İslam ve devlet diyalog içinde olmalıdır, din ile devletten biri diğerine feda edilemez; tevhid ilkesi uyarınca, özgürlük, eşitlik, dayanışma değerleri gerçekleştirilmeli, zaman ve mekanı dönüştürmeye uğraşmalıdır. Ontolojisi dini ve politik görüşlerine de yansıyan İkbal, alem ile Allah'ı ne aynı ne gayrı olan iki ben olarak görür. Ona göre Allah alemin ruhudur, keza din ile devlet ne birbirinin aynısıdır ne gayrisidir. İslam'a göre devlet ruhaniyeti bir insan kuruluşunda gerçekleştirme çabasıdır, İslam'da devlet zorbalık için değil, ideal değerler için vardır ve teokrasinin anlamı, Allah'ın egemenliğindeki bir hükümet sistemidir.²⁵⁵ Öte yandan Müslümanlar Kur'an'dan uzaklaştıkları için zelil olmuşlardır. Oysa onlar koltuklarının altında hayat dolu olan bir kitap taşıyorlardı. Ne zamana kadar toprakta yer tutacaklardı, toplanıp feleğin üstüne çıkmalıydılar.²⁵⁶

Kendilerine Türk, Afgan adını verdikleri için ileri gidememişlerdir. Aynı şeye ayrı ad vermişlerdir. İkilikten geçip biri bulmalıydılar. Bire taptıkları halde ikilikten ders alıp dururlar. Bir milletten yüz millet çıkarmışlardır. Bir olup tevhidi görünür hale getirmelidirler.²⁵⁷

Ruhun kudret sermayesi olan tarih, milletin vücudunda sınırlar hükümündedir. Bir destan, bir hikaye, bir masal olan tarih, insana kendini tanıtır, onu iş bilen, tuttuğu yolda yürüyebilen biri haline getirir.²⁵⁸ Tarihini ele geçiren ebedi olur. Hali, geçmiş vücuda getirir, halden de gelecek doğar. Zeval bulmayan bir hayat isteyen, geçmiş ile hal ve gelecek arasındaki bağı koparmamalıdır.²⁵⁹ Araştırmasını, incelemesini iyi düşünerek ve usulüne göre yapan içeriği ve dışarıyı zapteder.²⁶⁰

Öte yandan Batıda siyaset mezhep haline gelmiştir. İsa dini hikayesi bitmiş, kilise etkisini yitirmiştir. Materyalizme bağlanmak din elbisesini parçalayınca,

²⁵⁵ R. İhsan Eliaçık, *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler - Muhammed İkbal*, İlke Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 90.

²⁵⁶ Muhammed İkbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 146.

²⁵⁷ İkbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 140.

²⁵⁸ İkbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 134.

²⁵⁹ İkbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 135.

²⁶⁰ İkbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 131.

şeytandan bir elçi gelmiştir ki, batıla tapan, sürmesiyle insanların gözlerini kör eden Makyavel'dir bu. Hükümdarlara yol gösteren bir kitap yazmış, mayamıza harp tohumunu ekmiştir. Onun düşüncesi, kötüyü beğenilecek, övülecek bir şekle sokmuştur. O, çıkarı asıl yapmış, hilekarlığı fen haline getirmiştir.²⁶¹ Marx ise, kalbi mümin ve zihni kafir biriydi. Onun batılında hak gizliydi. O, Cebrail'i olmayan komünizm dininin peygamberiydi ve mide eşitliğini istiyordu.²⁶²

2. 1. 3. 10. Dinsel Hayatın Dönemleri

İkbal, dinsel hayatın iman, fikir, marifet olmak üzere başlıca üç döneme ayrılacağını söyler. İman döneminde, şeriati öğrenme ve ona uyma vardır. Burada, içsel inkişaf açısından pek bir şey kazanılmaz. Fikir dönemindeyse, imana düşünsel dayanaklar bulma söz konusudur. Bu dönem için, taklidi imandan tahkiki imana geçiş dönemi de diyebiliriz. Marifet dönemindeyse, psikoloji öne çıkar ve dinsel hayat, Mutlak Hakikat ile direkt bir ilişki kurma arzusunun besler. Bu arzuyu izleyişin sonucunda Tanrı ile resmi tarzda kurulan ilişkinin yerini, hususi ve duygusal tarzda bir ilişki alır. Birey, özgür ve bağımsız bir kişiliği de bu noktada kazanır. Dinsel hayatın kemalini de, bu marifet evresi temsil eder.²⁶³

2. 1. 3. 11. Kur'an ve Yunan Felsefesi

Yunan felsefesi, Müslüman düşünürlerin bakış açısını genişletmiş olmakla birlikte, onların Kur'an anlayışını belirsizleştirmiştir. Sokrates dikkatini sadece insan dünyasına yoğunlaştırmıştır. Oysa Kur'an'ın ruhunda, insan dünyasına saplanıp kalmak yerine, dış dünyayı, tabiat unsurlarını ve yıldızları izlemeye, anlamaya yönelik bir çağrı vardır. Eflatun'un işitme ve görmeyi küçük görmesine karşı, Kur'an işitme ve görmeyi en kıymetli lütuflar olarak gösterir, onların bu dünyadaki faaliyetlerinden dolayı Allah'a hesap vereceklerini bildirir.²⁶⁴

Kur'an'daki deneyci tavra dikkat edilmelidir. Bu tavır, onun takipçilerinde bilfiil olana karşı ilgi ve saygı doğurmuş, bu kimseleri modern bilimin kurucuları yapmıştır.²⁶⁵

²⁶¹ İkbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 111.

²⁶² Muhammed İkbal, *Cavidname*, 80.

²⁶³ Rıza Bakış, *Muhammed İkbal'e Göre Dini Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 1998, s. 11.

²⁶⁴ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 33-34.

²⁶⁵ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 46.

İkbal'in nasıl, ilerici-gerici gibi yanıltıcı ve tuzak modernist kavramlara aldırılmadan düşüncesini oluşturduğunu göstermek adına onun düşüncesiyle ilgili olarak verdiğimiz bu bilgilerden sonra, şimdi de İkbal'in bağlı gösterildiği süreç felsefesini ele alalım.

2. 2. SÜREÇ DİN FELSEFESİ

Bu tezin girişinde dile getirdiğimiz gibi, dinin önemini yitirdiği, bilimin veremediğini başka yerde arayabileceğini sanmanın yanılsama sayıldığı bir dönemin ardından,²⁶⁶ dinin, yirminci yüzyılın ortalarına doğru kendi savunmacı çizgisinden kurtularak yeni arayışlar içine girdiği bir dönemde,²⁶⁷ dinin temel kavramlarının yeniden anlaşılması ve yorumlanmasına kapı açan, felsefi teizme yeni boyutlar kazandıran bir düşünsel harekettir,²⁶⁸ süreç felsefesi.

Süreç felsefesinin temel çizgilerini benimsemiş görünen İkbal; Bergson, Whitehead, James Ward gibi dinamik felsefe anlayışını benimseyen düşünürlerden etkilenmiştir.²⁶⁹ Charles Hartshorne, İkbal'i geniş bir incelemeden geçirmemesine rağmen, onun süreç felsefesi içinde ele alınmasına sağlamıştır.²⁷⁰

Süreç felsefesi kavramı Batıda modern dönemde metafiziğe karşılık gelen temel değişime işaret eder.²⁷¹ Süreç kavramı, durağan gerçekliği yadsıyarak bütün gerçekliğin süreç olduğunu ifade eder.²⁷² Ne var ki süreç felsefesinde süreç kavramı temel olsa da bu felsefe her şeyin süreç olduğunu ileri sürmez. Zira sürecin değişmeyen prensipleri ve soyut formları vardır. Ancak bilfiil olmak süreçte olmaktır. Süreçte olmayan şey süreçten soyutlamadır.²⁷³ Süreklilik ve değişim aynı gerçekliğin iki ayrı yanıdır, birlikte düşünülürler. Kaynağını Bergson ve Whitehead'da bulan süreç din felsefesi böyle bir anlayıştan hareket eder.²⁷⁴ Akışta değişmeyen bir şey; süreklilikte ise değişime kayan bir unsur bulunur.²⁷⁵

²⁶⁶ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, ss. 51-52, 74.

²⁶⁷ Alfred N. Whitehead, Mevlüt Albayrak, *Dinin Oluşumu*, s. 10.

²⁶⁸ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 104.

²⁶⁹ Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 46.

²⁷⁰ Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 39.

²⁷¹ Mevlüt Albayrak, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, Asil Yayınları, Ankara 2007, s. 223.

²⁷² Albayrak, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, s. 223.

²⁷³ Albayrak, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, s. 226.

²⁷⁴ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 28.

²⁷⁵ Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 41.

Tanrı için hem değişme ve gelişme hem de değişmezlik ve süreklilik varken, yaratıklar için değişme ve gelişme kavramları kullanılır.²⁷⁶ Öte yandan Tanrı sonsuz güçlü değildir ve sınırlı varlıklar da güç sahibidirler ve yeni işler ve durumlar meydana getirebilirler. Bu da, her bir yaratığın kendini belirleme gücünü kendi içinde taşımasından dolayı böyledir.²⁷⁷

Whitehead'ın icat ettiği veya anlam kazandırdığı kimi kavramlar şunlardır: Yaratıcılık, bilfiil şey, ezeli objeler, kavrayış, somutlaşma süreci, olay, his, topluluk, oluş, vs.²⁷⁸

Örneğin, Whitehead'daki tabiatta akıp gitmeyen unsurlar olan ezeli objeler, Eflatun'un ideleri gibi, zamansal ve mekansal ilişkinin dışında bir konumdadırlar ve süreklidirler.²⁷⁹ Gerçeğin hususi belirlenimleri için mutlak imkanlardır. Evrenin potansiyelleridir.²⁸⁰

Bilfiil dünyada gerçekleşmeleri somutlaşma sürecini anlatan ezeli objeler, Tanrı'dan ayrı olarak somutlaşamazlar.²⁸¹ Öte yandan Tanrı'nın bir asli yönü vardır, bir de oluşan yönü... Gelişim ve değişim, Tanrı'nın oluşan yönüyle alakalıdır.²⁸² Tanrı'nın asli yanı ise, değişime kapalıdır. Tanrı, bu yanı ile imkanların oluşturduğu engin alemin kavramsal kavrayışına sahiptir²⁸³, alemdeki düzenin teminatıdır.²⁸⁴ Süreç felsefesi yoktan yaratmayı kabul etmez²⁸⁵ ve buna göre, yaratıcılık daha önce belirsiz olanı belirlemek ve böylece gerçekliğin zenginliğini artırmaktır.²⁸⁶

Her bilfiilde imkanlara bağlı olarak getirilen bir sınırlama söz konusudur. Bu sınırlama olmasa, biçim kazanmış birlik ortaya çıkmaz. Gerçeklik kazanma, seçme ve seçilme konusudur. Söz konusu sınırlamayı koyan Tanrı nihai sınırlama

²⁷⁶ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 87.

²⁷⁷ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 88.

²⁷⁸ Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 4.

²⁷⁹ Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 6.

²⁸⁰ Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 7.

²⁸¹ Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 10.

²⁸² Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 243.

²⁸³ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 63.

²⁸⁴ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 87.

²⁸⁵ Mevlüt Albayrak, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, s. 227.

²⁸⁶ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 89.

ilkesidir.²⁸⁷ Tanrı olmasa, düzenden, yenilikten, potansiyelden bilfiile geçişten söz edemezdik. Yine Tanrı olmasaydı, alemin sevgi ve sabırla muhafazası ve ölümsüzlük mümkün olmazdı.²⁸⁸

Mevcut süreçler geçmiş süreçlerce tamamen belirlenmez. Burada Tanrı ile ilişkili olma, tecrübenin her durumunun yapıcısı olmaktır. Bu, özgürlüğü sınırlamaz ve Tanrı'dan bağımsız özgürlüğün olmadığını gösterir. Öte yandan Tanrı kontrol edici olmaktan ziyade, ikna edici bir güç olarak, esasında en etkili güçtür.²⁸⁹

Süreç felsefesine göre Tanrı ferttir.²⁹⁰ Alemi hem kuşatmakta hem de bilmektedir.²⁹¹ Artış, zenginleşme Tanrı'nın oluşan yanıyla ilgilidir.²⁹² O'nun yaratması yoktan var etme değildir de, varolan bir şeyden başka bir şeyin ortaya konmasıdır.²⁹³ O imkanı imkan, bilfiil olanı da bilfiil olarak bilir.²⁹⁴

Bazılarına göre Whitehead'ın Tanrı'sı sınırlı, geleceği bilmez, kelimenin tam anlamıyla yaratıcı olmayan, sadece ikna eden olarak, yeterli ölçüde güçlü değildir, özetle, bu Tanrı, dini tecrübece gerekli sayılan birçok özelliğini yitirmektedir, böylece dinsel duyguyu tatmin etmez.²⁹⁵ Öte yandan biyolojik evrimden bahseden süreç felsefesi, Darwinci çevreye uyum sağlama teorisini onaylamaz. Süreç felsefesi biyolojik gelişime izin veren fiziksel süreklilikten ve tarihsel koşullar dizisinden bahseder.²⁹⁶

Süreç felsefesindeki, bir yanıyla değişen ve bir yanıyla sürekli olan Tanrı anlayışının ipuçları İkbâl'de olsa da, filozofumuz bu gibi bir görüşü sistemleştirip ortaya koymamıştır.²⁹⁷ Dinamik ve sınırlı Tanrı anlayışı, sınırlı varlıkların da güç sahibi olup kendilerini belirledikleri şeklindeki düşünce ve Tanrı'nın geleceği imkan olarak bildiği görüşü, süreççiler ile İkbâl'de ortakır. Onlarınkinden farklı

²⁸⁷ Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 62.

²⁸⁸ Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 68.

²⁸⁹ Mevlüt Albayrak, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, s. 234.

²⁹⁰ Albayrak, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, s. 76.

²⁹¹ Albayrak, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, s. 82.

²⁹² Albayrak, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, s. 78.

²⁹³ Albayrak, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, s. 90.

²⁹⁴ Albayrak, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, s. 83.

²⁹⁵ Albayrak, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, s. 68.

²⁹⁶ Mevlüt Albayrak, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, s. 220.

²⁹⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 204.

olarak, İkbâl'de Tanrı'nın potansiyel olarak gücü ve bilgisi sınırsızdır ve Tanrı, gerçek manada yaratıcıdır. Ayrıca İkbâl, kendini belirleyen insan anlayışıyla, İslam düşüncesi içinde yer alan Mu'tezilenin, 'kul fiilinin yaratıcısıdır' görüşüne de yaklaşır.²⁹⁸ Mu'tezileye göre, kulun fiillerinin yaratıcısı olması, Tanrı adaletli olduğundan ötürüdür. Yok eğer, kulun fiillerini Tanrı yaratsaydı ve sonra da onu fiillerinden ötürü sorumlu tutsaydı bu zulüm olurdu.²⁹⁹ Fakat daha önce gördüğümüz gibi, Said Nursi, insanın fiillerini onun iradesine göre Tanrı'nın yarattığını ve o şerri istemişse, bundan ötürü onu cezalandırdığını söyler. Yani, insanın fiillerinden sorumlu olması için ille de onların yaratıcısı olması gerekmez ve örneğin cezalandırması için, kötüyü istemiş olması yeterlidir. Yani şerri isteyen insan; yaratan ise Tanrı'dır ve şerri istemek şerdir ama yaratmak şer değildir.

Şimdi, burada genel özelliklerinden kısaca bahsettiğimiz ve süreç ile özgürlük kavramlarını öne çıkaran süreç felsefesinin kötülük problemine yaklaşımına ve teodisesini ele alalım.

2.3. SÜREÇ DİN FELSEFESİNİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI VE TEODİSESİ

Whitehead, geleneksel mutlak güçlü Tanrı anlayışı ile kötülük probleminin çözülemeyeceğine inanır ve Tanrı'nın mutlak güçlülüğünü sorgular.³⁰⁰ Kötülük problemini halletme isteği, sınırlı Tanrı anlayışının modern felsefede savunulmasının bir nedenidir.³⁰¹

Whitehead'a göre, kötülük gerçektir ve varlıklar arasındaki uyumsuzluktan, amaç çatışmasından, sunulan imkanları reddedebilme özgürlüğünden doğar. Kötülüğün tümüyle ortadan kalkması söz konusu değildir. Yaratıcı ritim süresince kayıplar kaçınılmazdır. Şuurlu varlıkların ortaya çıkması acıyı, ümitsizliği beraberinde getirmiştir. Tanrı kötülüğü duyar ve insanın acılarını paylaşan bir dosttur, ve burada kötülük, ortaya çıkarılacak iyilik için bir malzemedir. Tanrı

²⁹⁸ Eyyup Yıldırım, *Muhammed İkbâl'in Kader Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2009, s. 74.

²⁹⁹ Cemalettin Erdemci, *Kelam İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009, s. 49.

³⁰⁰ Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 196.

³⁰¹ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 101.

kötülüğün sorumlusu değildir, ahlaki kötülükten insan sorumludur.³⁰²

Çağdaş felsefede yaygın şekliyle üç büyük teodiseden biri olan süreç teodisesine gelirsek,³⁰³ buna göre, daha önce sözünü ettiğimiz üzere, faydalı doğa yasalarının olumsuz yan etkileri olarak tabii kötülüklerin görülmesi olayı bir tarafa, ibadet edilebilirlik gibi önemli sıfatlarını koruyan Tanrı, sınırsız güçlü değildir ve sınırlı varlıkların da gücü vardır.³⁰⁴ Eylemlerinde zorlayıcı değil ikna edici olan Tanrı,³⁰⁵ varolan tüm güce sahip değildir.³⁰⁶ Ahlaki kötülük de tabii kötülük de, varlıkların kısmi olarak kendilerini belirleme gücüne, haliyle kötülük yapabilme özgürlüğüne sahip olmalarının bir sonucudur.³⁰⁷

Gelgelelim, özgürlüğü ve gücü sınırlı Tanrı dünyadaki kötülükten sorumlu olmayacaktır, ama böylece O, iyinin zaferinden de pay alamayacaktır.³⁰⁸

Görülüyor ki, kendilerini belirleyebilen özgür varlıklar karşısında Tanrı artık kötülükten mesul tutulmuyor, ama böylece O, teizmin mutlak özgür Tanrı'sı olmaya son veriyor. Elbette Tanrı özgürlüğünü bizzat kendisi sınırladıysa, o yine mutlak özgür özelliğini potansiyel olarak koruyacaktır, buysa konumuza, düşünürümüz olan Muhammed İkbal'in getirdiği özgün çözümdür, bunu ayrıntılarıyla bir sonraki bölümde ele alacağız.

³⁰² Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 102.

³⁰³ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 86.

³⁰⁴ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 88.

³⁰⁵ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 90.

³⁰⁶ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 88.

³⁰⁷ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 101.

³⁰⁸ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 89.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İKBAL'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

İkbal'in kötülük problemine getirdiği başlıca çözüm, insanın özgür oluşudur. Bu ise, onun Tanrı ve insan anlayışıyla yakından alakalıdır.

3. 1. İKBAL'İN TANRI VE İNSAN ANLAYIŞI

Tanrı anlayışı İkbal'in felsefesinin özünü oluşturur ve ona göre Tanrı bir hayal veya uydurma değildir ve eski bir inanış olduğundan dolayı hor görülemez. O, mevcudiyetin kaynağı olan Yüce Egodur.³⁰⁹

İkbal, Allah'ı İlk Sebep, Vacib-ül Vücut gibi felsefî terimlerle anlamak yerine, O'nu Kur'an'daki ebedi yaratıcı, peygambere vahiy eden Allah olarak kabul etmiştir.³¹⁰ İkbal, felsefedeki statik tanrı yerine, Kur'an'ın faal tanrı tasavvurunu savunmuştur.³¹¹

Gençliğinde İbn Arabi'yi takip eden bir panteist olarak görünen İkbal, bu dönemde tanrısal güzelliği ön plana çıkarır.³¹² Tanrı, Nihai Güzelliktir.³¹³ Aşktır, aşkın bizatihi kendisidir.³¹⁴ Aşkın, nihai gayesidir. O, En Yüce Aydınlık, sonlu benin özlemine duyduğu ve hatta bütün saflık ve sadeliği ile ele geçirdiği Ebedi Sevgilidir.³¹⁵ Ama sonradan, Mevlana'dan etkilenerek, vahdet-i vücutçu anlayışın bir eleştirmenine dönüştüğü, Tanrı'dan güzellikten ziyade yaratıcı bir irade ve ego olarak söz ettiği söylenmiştir.³¹⁶ Başka bir iddiaya göreyse, gençliğinde Tanrı'yı sevgiden çok güç olarak görse de,³¹⁷ sonradan O'nu, cemaliyle daha fazla zuhur eder, cemali kahharlığa yeğler, olarak vasıflandırmıştır³¹⁸ Tasavvuf ehlinin İbn

³⁰⁹ Jamila Khatoon, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kainat*, Çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul 1963, s. 61.

³¹⁰ Annemarie Schimmel, *Muhammed İkbal*, ss. 56-57.

³¹¹ Bünyamin Gülmez, *Muhammed İkbal'de Mistik Tecrübe*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 2008, s. 8.

³¹² Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 160.

³¹³ Jamila Khatoon, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kainat*, s. 69.

³¹⁴ Khatoon, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kainat*, s. 70.

³¹⁵ Khatoon, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kainat*, s. 69.

³¹⁶ Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 160.

³¹⁷ Muhammed İkbal, *Yansımalar - Gençlik Notları*, Çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2007, s. 25.

³¹⁸ Muhammed İkbal, *Cavidname*, Çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008, s. 177.

Arabi'yi ilmi öne alan, Mevlana'yı ise aşka öncelik veren biri olarak kabul ettiği düşünülürse,³¹⁹ birinci değil, bu ikinci görüş doğru gözüküyor.

Öte yandan İktbal, Tanrı'nın varlığına ilişkin metafiziksel delilleri, Tanrı'nın varlığını ispatlayamadıkları gerekçesiyle reddeder. Ona göre, Tanrı dini tecrübe ile bilinebilir.³²⁰ Dini tecrübe ise, akli ve mantıki tarafı ağır basan bir duygu halidir ve bu tecrübeyi yaşayan biri, erişemeyeceğimiz bir hükümü onayımıza sunacak olsa, ona, bunun gerçekliğine dair güvencesini sormaya yetkili değildir.³²¹

İhlas Suresi ile Tanrı'nın bir ego olduğu ortaya konmuş olmakla birlikte,³²² İktbal'in Mutlak Ego'su süreç felsefesinin somutlaşma sürecinin ilkesine yakın gözükmektedir. Çünkü Tanrı her şeyi kapsar ve evren de Tanrı'nın davranışı veya sünnetullahıdır. Doğanın bilgisi, Tanrı'nın davranışının bilgisidir. Doğayı gözlemek, Mutlak Ego ile mahremiyet kurmaya çalışmaktır ve bu da başka bir tür ibadettir.³²³ Daha önce de söylediğimiz üzere, Mehmet S. Aydın, onun bu düşüncesini, o panteizmi onaylamasa da, onu panteizme yaklaştırıyor olarak görmüştür.

Hartshorne, ise İktbal'e, 'Müslüman panenteist' der.³²⁴ Panenteizm, 'her şey Tanrı'dır' diyen panteizmden farklı olarak 'her şey Tanrı'dadır' diyen, evrenle Tanrı'yı bir saymayan Tanrı görüşüdür. Buna göre Tanrı'nın hem değişen, hem değişmeyen, hem mutlak hem de görelî bir yanı vardır. Tanrı, teizmdeki gibi tümüyle aşkın ve panteizmdeki gibi tümüyle içkin değildir.³²⁵ O, soyut, mutlak ve değişmez gibi yönleriyle evrenin üstünde; somut, görelî ve değişen yönleriyle de evrenin içindedir.³²⁶ Bu çift kutuplu Tanrı anlayışının geliştirilmemiş bir düşünce olarak, sadece izlerine rastlanır bir şey olarak İktbal'de bulunduğunu daha önce söylemiştik. Tanrı'nın her şeyi kapsadığı düşüncesi ise, onu panenteizme

³¹⁹ Ö. Tuğrul İnançer, *Hız. Mevlana – Bir Muhammedi Aşık*, Sufi Kitap, İstanbul 2012, s. 56.

³²⁰ Bünyamin Gülmez, *Muhammed İktbal'de Mistik Tecrübe*, s. 10.

³²¹ Celal Türer, *Muhammed İktbal'de Din Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 1992, ss. 29-30.

³²² Bünyamin Gülmez, *Muhammed İktbal'de Mistik Tecrübe*, s. 9.

³²³ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 90.

³²⁴ Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 173.

³²⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 266.

³²⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007, s. 504.

yaklaştırıyor. Ama panenteizmden farklı olarak, Tanrı'nın temelde sınırlı olduğunu değil, bilfiil sınırlı olduğunu, potansiyel olarak ise, mutlak güç, bilgi ve özgürlüğün sahibi olduğunu düşünür ve böylece teizme daha yakın gözükür.

Öte yandan, vahdet-i vücud anlayışını panteizm içinde değerlendirmek ne derece doğrudur? Allah'tan başka varlığın bulunmadığı vahdet-i vücudun, maddeden başka bir varlığın bulunmadığı materyalizmin, hem Allah'ın hem de madde aleminin bulunduğu görüşü ise, çoğu İslam aliminin görüşüdür.³²⁷

Vahdet-i vücud görüşünün sahibi olan İbn Arabi, görüntü dünyasında akli düşünceye bağlı kalınmamasını öğütler. Ona göre, görüntüler alemi, yani hayal, akli manaları duysal kalıplara indirir.³²⁸ Yani görünenler, birer manaya işaret ederler. Aslolan manalardır, görüntüler değil. Şimdi; evren üzerine biraz düşünersek, onun boşluk ve doluluktan oluştuğunu görürüz. Doluluğun bittiği yerde boşluk, boşluğun bittiği yerde de doluluk başlar. Bu ikisi de sınırlıdır, birbirini sınırlarlar. İki sınırlıysa gene bir sınırlı eder. Öyleyse evren sınırlıdır. Ama o sınırlıysa, sınırlarının ötesinde ne vardır? Bu soruysa, bizi sınırsıza götürür. Öyleyse evren hem sınırlı hem de sınırsız olmalı. Ama aynı anda hem sınırlı hem de sınırsız bir şey olamaz. Yani böyle bir şey yokluktur. Bununla birlikte buna karar veren olarak ben varımdır. Bense sonradan varolmuşumdur. Beniye bir vareden vardır. Beni varedeni de bir vareden varsa ve bu sonuncuyu da... böylece geriye doğru sonsuza dek gitmek gerekir. Buysa olacak bir şey değildir. Beni vareden başlangıçsız bir varlıkta geri gidişe son vermeliyimdir. Bu varlık, Tanrı'dır. Sonradan olan benim aksime, O, başlangıçsızdır, haliyle de bitişsizdir. Böylece varlık adını almayı hak eden sadece O'dur. Bu akıl yürütme, vahdet-i vücud görüşünü doğrular mahiyettedir.

Said Nursi ise, Kur'an'ın alem ve içindekiler için yok hükmü vermemesinden hareketle, onların, Allah'ın güzel isimlerine mazhar ve ayna olmak için var olduklarını, görevlerinin bu olduğunu söylemiştir.³²⁹ Böylece alem

³²⁷ Süleyman Uludağ, *İbn Arabi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 117.

³²⁸ İbn Arabi, "İbn Arabi'den Fahreddin Razi'ye Mektup", Çev. Adem Akın-M. Ali Eşmeli, *Yüzakı Dergisi*, Mart-Nisan 2005, Sayı 1-2, s. 10.

³²⁹ Said Nursi, *Kader Risalesi*, s. 78.

ve içindekiler, beraberce bir ayna oluyorlar. Bu aynada gözüken ise, Allah'ın güzel isimleri veya onların etkileridir.

İkbal de, benzer olarak, alemin, Allah'ı tecelligahı olduğunu ve O'nun tecellisinin alemi kapladığını söylemiştir.³³⁰ Ona göre, Allah, dünyayı kendi varlığından vücuda getirmiştir ve dünyadaki güzellik O'nun ayan beyan tecellisidir.³³¹ O, Kendisini yana yana isteyenlere yana yana koşar.³³² Bizleri temaşa etmek bahanesiyle neler neler yaratmıştır.³³³ Allah'la ruh yakınlığının anlamı, ebedi olan hayattan kendi payını almaktır.³³⁴ Varlık, Hak zatının cemalinden nasip almaktır. Yaratmak ise güzelliğin arayışıdır.³³⁵ Güneşin batışında Tanrı perdesiz görülür.³³⁶ Varlık örtüsü sıyrılınca Ezeli Güzellik sere serpe görünür, bu göze zarar olsa da gönle binlerce yararadır.³³⁷ Aşk eri, O'ndan ilham alır.³³⁸ Cennet O'nun tecellilerinden olsa da, ruh huzura kavuşmaz O'nu görmek dışında.³³⁹ Bütün esrarıyla zuhur eden Hak, insanın gözüyle kendini seyredir.³⁴⁰

İkbal, Tanrı'nın ilim ve kudret sıfatlarını insanın özgürlüğü açısından yorumlamıştır.³⁴¹ Buna göre, gelecek önceden belli değildir, Tanrı geleceği bilfiil değil, imkan olarak bilir. Eğer gelecek belirlenmiş olsaydı, yeniliğe yer olmazdı, böylece de yaratma kavramının bir anlamı kalmazdı.³⁴² Gelecek kesinlikle Tanrı'nın yaratıcı hayatının organik bütününde önceden mevcuttur, ama bir imkan olarak, yoksa sabit bir olaylar düzeni olarak değil. İlahi bilginin canlı, yaratıcı bir faaliyet olarak düşünülmesi zorunludur. Bizatihi var gibi görünen nesnelere bu bilgiyle organik bir ilişkisi vardır. Bu bilgi yansıtıcı bir ayna gibi kabul

³³⁰ Muhammed İkbal, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, Hazırlayan Ali Nihat Tarlan, Sufi Kitap, İstanbul 2006, s. 114.

³³¹ Muhammed İkbal, *Kulluk Kitabı (Hicaz Armağanı, Yeni Güşen-i Raz, Musa Vuruşu)*, s. 34.

³³² Muhammed İkbal, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 122.

³³³ İkbal, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 213.

³³⁴ Muhammed İkbal, *Cavidname*, s. 255.

³³⁵ İkbal, *Cavidname*, s. 253.

³³⁶ İkbal, *Cavidname*, s. 214.

³³⁷ Muhammed İkbal, *Aşk ve Tutku - On Uzun Manzume*, s. 101.

³³⁸ Muhammed İkbal, *Muhammed İkbal Külliyyatı*, Çev. Ahmet Metin Şahin, Irmak Yayınları, İstanbul 2010, s. 392.

³³⁹ Muhammed İkbal, *Cavidname*, s. 250.

³⁴⁰ İkbal, *Cavidname*, s. 251.

³⁴¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 174.

³⁴² Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 113.

edildiğinde, Tanrı'nın olaylara dair ön-bilgisi korunmuş olur. Ama o zaman da O'nun özgürlüğü ortadan kalkar.³⁴³

Kainat ucu açık bir imkandır, çünkü bir noktada tıkanmaz, daima genişlemekte ve gelişmektedir. Ama eğer kainat, olmuş bitmiş bir şey olsaydı, o zaman kainatta yaratmadan söz edilemeyecek, tekrardan başka bir şey olmayacaktı ve böylece, Nietzsche'nin sonsuz yinleme dediği katı mekanizma işleyecekti.³⁴⁴ Sonsuz yinleme, sınırlı enerjinin sınırsız zamanda, bir kısır döngü içinde aynı sınırlı sayıda varlıklar dizisini oluşturup duracağı fikridir. Bu, kainatın, içindeki varlıklarla beraber, bir kötü sonsuza hapsini ifade eden bir düşüncedir.

Kader ise, hissedildiği şekliyle zamandır. Onda gerçekleşebilir olan, onun mahiyetinin derinliklerinde gizli olup dış bir zorlama olmaksızın ardı ardına olarak bilfiil hale gelebilecek imkanlardır.³⁴⁵ Bu imkanlar, dışsal bir zorlama hissetmeden, kendi kendilerini zaman içinde potansiyelden bilfiile çıkarırlar.³⁴⁶

Mutlak Ego, kendi gibi öngörülemeyen fiiller işleme gücüyle donatılı sonlu egoları ortaya çıkarmıştır. Buysa Mutlak Egonun özgürlüğünü bir anlamda sınırlamıştır. Fakat bu sınırlama dışarıdan gelmemiştir, O'nun kendi yaratıcı özgürlüğünden doğmuştur. Böylece sonlu egolar O'nun hayatına, kudretine, özgürlüğüne iştirak etmiş olurlar. Bu Mutlak Egonun seçimidir.³⁴⁷ Burada, sonlu egonun eylemi de Mutlak Egonun eylemi gibi yeniye netice verir. Yani sonlu ego da Mutlak Ego gibi yaratıcıdır. Ama O'nun gibi mutlak değil de kısmi olarak... Onlar geleceği beraberce inşa ederler.

Burada mutlak kudretin sınırlanmasının imkanı sorgulanabilir. Ama aslında yaratma konusunda ve diğer konulardaki her faaliyet, bir tür sınırlamadır. Sınırlama olmaksızın Tanrı iş gören müşahhas bir ego olarak tasarlanamaz. Soyut olarak yaklaşıldığında mutlak kudret; sırf kör, kaprisli ve sınırsız bir kudrettir. Kur'an, ilahi mutlak kudreti, ilahi hikmetle ilişkili görür ve Tanrı'nın sonsuz

³⁴³ İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 112.

³⁴⁴ Ali Kürşat Turgut, *Muhammed İktbal'de İlahi Bilgi*, Çukurova Üniversitesi, Adana 2004, s. 116.

³⁴⁵ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 83.

³⁴⁶ Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 129.

³⁴⁷ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 113.

kudretinin, keyfi ve kaprisli olanda değil, fakat tekrarlanan, kurallı ve düzenli olanda bildirildiğini kabul eder.³⁴⁸

Bütünyle içeriden tayin edilen Mutlak Ego, kusurlu bir halden kamil bir hale veya tersi şekilde değişmez. Ardışık sürenin altında hakiki süre bulunur ve Mutlak Ego saf sürede vardır. Orada değişim çeşitlilik arz eden tavırların peş peşe gelmesi değildir, hakiki süre içinde, kendisini sürekli yaratma şeklinde ortaya koymaktadır. Değişimin bu anlamında Nihai Ego'yu değişmez saymak onu durgun ve hiçbir şey saymaktır. Yaratıcı Benlik için değişim kusur demek değildir. Yaratıcı Benliğin kemali, hareketsizlikten ibaret değildir; O'nun yaratıcı faaliyetinin engin temelinde ve O'nun yaratıcı vizyonunun sonsuz genişliğindedir.³⁴⁹ Hasılı, Yaratıcı Ben'in değişimi mükemmellik içinde olur, mükemmelliğe doğru değil.³⁵⁰

Nihai Gerçeklik aklın yönettiği yaratıcı hayattır. Bu hayatı bir ego olarak yorumlamak, Tanrı'yı insan suretinde yorumlamak değildir. Bu sadece, hayatın şekilsiz bir akışkan olmadığı, aksine düzenleyici bir birlik ilkesi olduğu, yaratıcı organizmanın yeteneklerini kurucu bir amaç doğrultusunda birleştiren terkibi bir faaliyet olduğunu kabul etmektir. Biz içeriden, hayatın bilen tarafının birinci elden bilgisine sahibiz. Sezgi, hayatın merkezileştiren bir ego olduğunu haber verir. Bu bilgi gerçekliğin nihai tabiatının doğrudan ortaya konmasıdır. Dolayısıyla tecrübedeki olaylar gerçekliğin nihai tabiatının manevi olduğu ve bir ego şeklinde tasarlanmasının zorunlu olduğu şeklindeki çıkarımı haklılaştırır.³⁵¹ Eğer Tanrı, her şeyi kuşatan bir Ego olmasaydı, hayat şekilsiz bir okyanus olur, birlik arzeden organize edici bir prensipten yoksun olurdu.³⁵² İktbal'in Yüce Egosu, içkin, sonsuzdur ve dış zorlama olmaksızın peş peşe kendini gerçekleştiren sonsuz imkanlara sahiptir ve bu nedenle, yeni, sıra dışı ve umulmayanı meydana getirir.³⁵³ O, daha iyiyi yaratma arayışı içindedir.³⁵⁴ Sultanlık bir tek O'na yakışır.³⁵⁵

³⁴⁸ İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 113-114.

³⁴⁹ İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 93.

³⁵⁰ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 100.

³⁵¹ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 94.

³⁵² Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 79.

³⁵³ Jamila Khatoon, *İktbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kainat*, s. 66.

İkbal'in uluhiyet anlayışı, büyük ölçüde Kur'an'a bağlı kalınarak formüle edilmiştir. Fakat Kur'an, daha önce söylediğimiz üzere, Allah'ın sürekli bir faaliyet içinde olduğunu söylüyor ama İkbal'in yaptığı gibi O'na bir değişme atfetmiyordur. Allah, Kur'an'da Kendi iradesiyle Kendi özgürlük ve kudretine sınır koyduğunu da söylemiyordur.³⁵⁶ Ancak tüm bunlara rağmen yine de İkbal'in Tanrı anlayışını geliştirirken ilhamını birincil olarak Kur'an'dan aldığını söylemekte bir sakınca yoktur.

Gördüğümüz gibi, İkbal'in tanrısı, felsefecilerin tanrısı değildir. Onun tanrısı yaratma, vahiy etme gibi vasıfları olan, sultanlığın bir tek Kendisine yakıştığı Kur'an'ın Allah'ıdır. Ama ayrıca bu Tanrı şahane ışıktır, güzelliştir, aşktır. İnsan, O'nun yeryüzündeki temsilcisidir ve O'nunla duygusal ve hususi bir ilişki kurabilir.

Öte yandan saf sürede varolmak, bir benlik olmaktır. Benlik olmak ise benim diyebilmektir. Bir şeyin varlıklar terazisindeki yerini belirleyen şey ben olma sezgisinin derecesidir. Benim diyebilen bizlerin ben olması bağımlıdır. Nihai benlik ise bütün alemlerden müstaidir.³⁵⁷

Bizim ben-im dememiz, ben-olan ile ben-olmayan arasındaki ayırmadan doğar. Bizim benliğimiz bağımlıdır, oysa Tanrı'nın benliği bağımsız, zati ve mutlaktır. Dolayısıyla, gerçek anlamda sadece Tanrı tam Ben'dir. Tanrı sonsuz, diğer varlıklar ise sonludur. Tanrı'nın Mutlak Ben olmasının nedenlerinden biri sonlu benleri içermesidir.³⁵⁸

Mutlak Ben olan Tanrı benlik vasfına sahip varlıklar yaratır. Maddeden insana kadar uzanan bütün varlık derecelerinde benlik vardır. Farklı derecelerde kendisini ortaya koyan benlik şuuru, dünyada en yüksek noktasına insanda ulaşmıştır. Onun Mutlak Ben'e en yakın bir varlık olmasının ve Kur'an'ın onu böyle betimlemesinin sebebi de budur. Bir varlık, kendi benliğinin ne kadar farkında ise, o ölçüde gerçektir.³⁵⁹ Bu noktada İkbal'in, benlikten geçmeyi

³⁵⁴ Muhammed İkbal, *Aşk ve Tutku - On Uzun Manzume*, s. 74.

³⁵⁵ İkbal, *Aşk ve Tutku - On Uzun Manzume*, s. 85.

³⁵⁶ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 106.

³⁵⁷ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 89.

³⁵⁸ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 79.

³⁵⁹ Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 50.

öğütleyen tasavvufa niye karşı olduğu, esas olan benliği, oluşturmak ve güçlendirmek gerektiğini niye söylediği ortaya çıkıyor.³⁶⁰ Buna göre, benlikten geçenler, kendilerini fark edemez bir hale geliyor, böylece yalan olup çıkıyorlardır. Oysa benliğe ilişkin farkındalığını artıranlar, daha gerçek oluyorlardır. Ancak İkbâl'in ısrarla belirttiği üzere, ben kavramıyla tezahürü bencillik, gurur, öfke gibi şeyler olan enaniyeti kastetmez. Onda ben, kendini tanımayı, kendine güvenmeyi ve saygı duymayı, kendi imkan ve yeteneklerini ortaya koymayı ifade eder ve burada tüm bunların insan ve hayat için çok önemli olduğu vurgulanır.³⁶¹

Ayrıca benliğin tabiatıyla ilgili olarak kendi görüşünü ortaya koyarken, Kur'ani bilgidен hareket eder ve böylece gerçek şahsiyetin bir "şey" değil, bir "fiil" olduğunu söyler. Ben'in tecrübesi, birbiriyle bağlantılı olan ve yön verici bir gaye tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir. Onun bütün realitesi, yön verici davranışında saklıdır. Bu durumda benim kişiliğimi, verdiğim hükümlerde, iradeli davranışlarımda, amaç ve ümitlerimde aramak, anlamak ve takdir etmek zorundasınız.³⁶² Öte yandan bilinçli tecrübe veya zihni durumlar, egonun yaşamını oluştururlar.³⁶³ Deruni tecrübe, iş başındaki egodur. Algılama, yargılama ve irade fiillerinde, bizzat egoyu biliriz. Egonun hayatı, egonun çevreye saldırmasından ve çevrenin de egoya saldırmasından doğan bir tür gerilimdir. Ego bu karşılıklı saldırılar arenasının dışında değildir. Ego idare eden bir enerji olarak o arenadadır ve kendi tecrübesiyle şekillenir ve terbiye edilir.³⁶⁴ İkbâl'e göre benlik, sezginin bize bildirdiği temel gerçekliktir. Bu gerçeklik, her türlü faaliyetin merkezi durumundadır. Her insan, bağımsız bir hüviyete sahip özgür bir ben'dir. Dünya da bir ben'dir. Allah ise Mutlak Ben'dir. Varlık mertebeleri arasındaki yeri ne kadar aşağı bir seviyede bulunursa bulunsun, her atom bir ben'dir.³⁶⁵

³⁶⁰ İsa Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufi Düşüncesi*, s. 110.

³⁶¹ Mehmet S. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:29 Sayı:1, Ankara 1987, s. 83.

³⁶² Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", s. 86.

³⁶³ Jamila Khatoon, *İkbâl'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kainat*, s. 145.

³⁶⁴ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 137.

³⁶⁵ Mehmet S. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", s. 83.

Dünyada kendinin en yüksek şuuruna ulaşmış benlik, Allah'ın insana emanet ettiği maldır ki, insan, göklerin ve yerin kabul etmediği bu emaneti tüm zayıflık ve eksikliğine rağmen kabul etmiştir.³⁶⁶ İnsan, Kur'an'ın 'emanet' diye adlandırdığı 'hür şahsiyet'e sahip bir varlıktır.³⁶⁷

Öte yandan güçte içtenlikten çok uluhiyet vardır. Tanrı güçlüdür ve insan da O'nun gibi güçlü olmalıdır.³⁶⁸ Hak ehli Hak'tan güç bulursa yaşar, milletin varlık ve düzeni kuvvetledir.³⁶⁹ Benlik kuvvetlendirilmeli ve desteklenmelidir; zira hayatın sürdürülmesi için bu güç lazımdır.³⁷⁰

İkbal'in insanı anlama çabası Kur'an'daki bilgilerden hareketle ilerler. Kur'an'a göre, insan, bir başka bireyin yükünü taşıması olanaksız olan biricik bireydir ve kendi şahsi gayreti olan konularda bir hakka sahiptir. İnsanı Tanrı seçmiştir ve bütün hatalarına rağmen insanın, yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi olması istenmiştir.³⁷¹ Kendini tehlikeye atarak, insan özgür şahsiyet emanetini kabul edip yüklenmiştir.³⁷² Benlik şuurunun en yüksek derecede kendisinde gerçekleştiği varlık olan insan, bütün yaratılmışlar içinde Allah'ın yaratıcı hayatına şuurulu bir şekilde katılabilme gücü olan biricik varlıktır.³⁷³

Mekan-zaman düzeni içinde ego nasıl doğar? Kur'an, insanın süzölmüş çamurdan başlayan yaratılma aşamalarını, onun başka bir yaratık olarak teşekkül ettirildiğini söyleyerek noktalar. İnsanın başka bir yaratık olarak teşekkül ettirilmesi, fiziki organizmaya dayanmaktadır, bu organizma ise bir alt egolar kolonisidir. O halde, Descartes'te olduğu gibi, nefis ve onun organizması birbirinden bağımsız ama esrarlı bir şekilde birbiriyle birleşmiş iki ayrı şey midir?³⁷⁴ Geçici olarak bunun böyle olduğunu farz edersek, ya nefis beden bir organıdır ve fizyolojik amaçlarla beden onu istismar etmektedir yahut da beden

³⁶⁶ Annemarie Schimel, *Muhammed İkbal*, s. 61.

³⁶⁷ Mehmet S. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 89.

³⁶⁸ Muhammed İkbal, *Yansımalar - Gençlik Notları*, s. 50.

³⁶⁹ Muhammed İkbal, *Ey Şark Kavimleri*, Çev. Ahmet Metin Şahin, İrmak Yayınları, İstanbul 2007, s. 92.

³⁷⁰ Annemarie Schimel, *Muhammed İkbal*, s. 61.

³⁷¹ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 129.

³⁷² İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 130.

³⁷³ Sinan Dedeler, *Muhammed İkbal Düşüncesinde Merkezi Temaların Analizi (Ego-Aşk-Tanrı)*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta 2010, s. 80.

³⁷⁴ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 138.

nefsin bir aracıdır.³⁷⁵ Ama bu iki şık da tatminkar değildir. Zihin ve beden fiilde bir olur. Masamdan bir kitap aldığımında, benim fiilim yekpare ve bölünmezdir. Bu fiilde bedeninin payıyla zihnin payı birbirinden ayrılamaz. Onlar bir şekilde aynı sisteme ait olmak zorundadır ve Kur'an'a göre onlar gerçekten aynı sisteme aittir. Beden boşluğa yerleşmiş bir şey değildir, bir olaylar ve fiiller sistemidir. Nefs dediğimiz tecrübe sistemi de fiillerden oluşur. Bu durum nefis ve beden ayrımını ortadan kaldırmaz, sadece onları birbirine yaklaştırır. Öte yandan madde, söylediğimiz üzere, aşağı seviyeden bir egolar kolonisidir. Onların birbiriyle ilişkisi ve etkileşimi belirli bir işbirliği derecesine eriştiği zaman, o koloniden daha yüksek bir dereceden bir ego zuhur eder. Yüksek dereceden egonun zuhur etmesi dünyanın kendini-yönlendirecek noktaya erişmesidir. Bu noktada, Nihai Gerçeklik belki de kendi sırrını ifşa etmekte, kendi nihai tabiatına bir ipucu sağlamaktadır.³⁷⁶

Hayatın evrimi göstermektedir ki, her ne kadar başlangıçta zihinsel olan fiziksel olana tabi olsa da, zihinsel olan -gücü arttıkça- fiziksel olana hakim olma eğilimindedir ve nihayetinde tam bir bağımsızlık konumuna ulaşır.³⁷⁷

Ego kendi faaliyetini tayin edebilir mi? Şahsi bir neden olarak etkin olduğuma beni ikna eden şey, amaçlı fiil tecrübesinde mevcut olan çaba ve fiilen "hedeflerime" erişerek elde ettiğim başarıdır. Amaçlı fiilin zati özelliği ondaki gelecek durum vizyonudur. Bu vizyon fizyoloji çerçevesinde hiçbir şekilde açıklanamaz görünmektedir. Hakikat şudur ki, egoya bir yer bulmaya çalıştığımız nedensel zincirin kendisi, egonun kendi amaçları uğruna yaptığı suni bir inşadır.³⁷⁸ Nedensellik kavramıyla ego, eşyanın davranışı hakkında bir güvence elde eder, çevresini anlar ve hükmü altına alır; özgürlüğünü kazanır ve genişletir. Böylece egonun faaliyetindeki rehberlik ve idare edici kontrol unsuru açıkça egonun özgür bir şahsi nedensellik olduğunu gösterir. Ego, özel teşebbüs sahibi sonlu bir egonun doğuşuna izin vererek, kendi özgür iradesinin özgürlüğünü sınırlamış olan, Nihai Ego'nun hayatına ve özgürlüğüne katılır. Şuurlu davranışın

³⁷⁵ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 139.

³⁷⁶ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 140.

³⁷⁷ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 141.

³⁷⁸ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 142.

bu şekilde özgür olması, Kur'an'da benimsenen ego faaliyeti görüşünden çıkmaktadır.³⁷⁹

Öte yandan ölüm, Kur'an'ın 'berzah' diye nitelediği şeye sadece bir tür geçiştir. Egonun sükunet buluncaya ve yeniden dirilişini kazanıncaya kadar mücadeleye devam etmesi zorunludur. Yeniden diriliş, egonun içinde bir hayat sürecinin tamamına ermesidir.³⁸⁰ Bu noktada İkbâl, Mevlana'nın, insanın, cansızlar mertebesinde sırasıyla bitkiler, hayvanlar, insanlar mertebesine yükseldiğini ve bir önceki halini hatırlamadığını, sıra şimdiki nefsinin değiştirilmesinde olduğunu anlatan şiirini zikreder. Yani ortada bir evrim süreci vardır.

Ne var ki bu, evrim teorisinin bahsettiği süreçten farklıdır. Evrim teorisi, modern dünyaya hayat umudu ve coşkusu yerine, ümitsizlik ve endişe getirmiştir. Bunun sebebi, insanın şimdiki hem zihinsel hem de fizyolojik yapısının biyolojik evrimdeki son söz olduğu ve bir biyolojik olay sayılan ölümün hiçbir inşa edici anlamı olmadığı şeklindeki güvencesiz modern kabulde bulunacaktır.³⁸¹

İnsanın geçmiş tarihi dikkate alındığında onun hayat serüveninin, bedenin bozulmasıyla sona ermesi oldukça ihtimal dışıdır.³⁸² Kur'an'a göre, egonun yeniden ortaya çıkışı ona keskin bir görüş verir, böylece o kaderini görür. Cennet ve cehennem hallerdir, mekanlar değil. Cehennem, bir kimsenin bir insan olarak başarısızlığını acı duyarak fark etmesidir. Cennet ise dağılma güçleri karşısındaki zaferin sevincidir.³⁸³

Öte yandan insan hayat ağacının son meyvesidir. İnsan; kamil insanda, mard-i mümin'de ve en yüksek kemal derecesine de müminin takip etmekle mükellef olduğu peygamberde zirveye ulaşır. Hayat bir tek asil gül meydana getirmek için binlerce bahçeyi tarumar eder.³⁸⁴

İnsan, Tanrı'nın, benlik şuuruna en yüksek derecede sahip bir yaratığıdır, özgürdür ve Tanrı'nın yaratıcı etkinliğine bilinçli bir şekilde katılır ve O'nunla

³⁷⁹ İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 143.

³⁸⁰ İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 155.

³⁸¹ İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 156.

³⁸² İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 158-159.

³⁸³ İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 159.

³⁸⁴ Annemarie Schimel, *Muhammed İkbâl*, ss. 60-61.

beraber, dünyayı inşa eder. Öte yandan insanın kaderi yazılı değildir ve o kendi kaderini yazmalıdır. Ama eğer bir kaderi varsa bile, insan onu değiştirebilir. Bunun yoluysa, Tanrı ile kul arasında derin bir bağ kuran duadır.³⁸⁵ Tanrı ile kul arasındaki bir başka ilişki ögesi ise, aşktır. İlahi aşka giden yol, güzellere duyulan aşktan geçer. İnsani aşkın zevaliyle, ilahi aşk bulunur.³⁸⁶ İlahi aşk, benliği güçlendirdiği gibi, insanın, hayatın zorluklarının üstesinden gelmesine de yardım eder. Öte yandan, kendisinin Hak ile bilindiği, Hakk'ın kendisi ile bilindiği kul, tembellik etmemeli, her an yeni bir işte olan Rabbinin yorulmaz çalışkanlığını örnek almalıdır.

İkbal'in kullandığı başlıca teodise türü olan özgür iradenin, onun sınırlı Tanrı ve belirlenmemiş gelecek kabulleriyle yakından ilişkili olduğu açıktır. Bunu akılda tutarak, onun kötülük ve teodise anlayışını inceleyelim.

3. 2. İKBAL'İN KÖTÜLÜK ANLAYIŞI

İkbal, kötülük konusuna yaklaşırken, bazılarının kötülüğün reel varlığını kabul etmemeleri veya kötülüğü yokluksal tabiatta saymaları gibi bir tutum sergilemiyor. Yine bazı mutasavvıfların yaptığı gibi, “Hak'tan gelen her şey iyidir, kötü bile iyidir” deyip bu şekilde kötülüğü görece ortadan kaldırma veya bir problem olmaktan çıkarma tutumu, en azından baskın olarak onda gözüküyor.

İkbal'e göre, modern bilimin bildirdiği evrim süreci, hemen hemen evrensel düzeyde acı çekme ve haksızlık içermektedir. Burada haksızlık, insan dünyasına ait olsa da, acı çekme olayı evrenseldir. O, kötülük kavramında kendinden başka bilinecek bir şey olmadığı görüşünü paylaşmıyor olmalı ki, kötülükten acı çekme ve haksızlık olarak bahsediyor. Tabiattaki acıların ve insan dünyasındaki haksızlık ve acıların açık seçik varlığını kabul etmekle de İkbal'in, kötülükleri, genelde yapıldığı üzere, ahlaki kötülük ve fiziki kötülük olmak üzere ikiye ayırdığını görüyoruz. İkbal, mevcut ahlaki ve tabibi kötülükler karşısında, bilinçli bir teistin sormaktan kaçınmayacağı şu soruyu kendine sorar: “Tanrı'nın iyiliği ve mutlak kudretiyle, yaratıklardaki büyük kötülüğü uzlaştırma imkanı var mıdır?” Kötülüğün göreliliği ve onu bastırmaya yönelik güçlerin faaliyette

³⁸⁵ Jamila Khatoon, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kainat*, s. 84.

³⁸⁶ Muhammed İkbal, *Cavidname*, s. 247.

olduğu inancı teselli edici değildir. Çünkü kötülükle ilgili inkar edilemez bir gerçek vardır. İktbal'e göre bu acı dolu mesele teizmin kamburudur.³⁸⁷

Daha önce söylediğimiz üzere, kötülük problemi özünde teizme aittir ve Tanrı mutlak iyi, mutlak güçlü ve mutlak bilgidir düşüncesinden kaynaklanır. Tanrı böyledir ve bunun yanı sıra dünyada kötülük vardır. Bazı ateistlere göre bu bilgiler arasında mantıksal bir tutarsızlık vardır ve bu zeminde, Tanrı'nın yokluğu sonucuna ulaşmak mantıksal bir gerekliliktir. Diğer başka ateistlerse, bu bilgilerin kendi aralarında tutarsızlık oluşturmayabileceğini, fakat bu şartlarda, Tanrı vardır, önermesinin artık makul olmayacağını öne sürerler. Bunların karşısında durarlarsa, kötülüğü inkar etmiyorlarsa eğer, ya Tanrı'nın teistik özelliklerini koruyarak bu problemi çözmeye çalışırlar, ya da Tanrı'nın teistik özelliklerinden bazı tavizler vererek meseleyi halletme yoluna giderler.

Bununla birlikte, iyimser Browning'e göre dünyada her şey yolunda, kötümser Schopenhauer'e göreyse, dünyada hiçbir şey yolunda değildir. İktbal'e göre, iyimserlik-kötümserlik tartışması, alem hakkındaki şimdiki bilgi düzeyimizle bir sonuca bağlanamaz.³⁸⁸ Ama İktbal, bir gençlik fragmanında, günah ve kederle dolu olan dünyadan söz ederken kötümser görüşe yakındır.³⁸⁹ Gene o dönemlerden bir mektubunda, bir insan olarak mutluluğa kendisinin de hakkı olduğunu, eğer toplum ya da yaradılış kendisini bu haktan mahrum etmek isterse, ikisine de baş kaldıracağını, artık bu bahtsız ülkeyi (Hindistan) terk etmekten başka çaresi kalmadığını, kitapların cansız, kurak sayfalarının kendisine mutluluk vermediğini, ruhunun derinliklerindeki ateşin, onların tümünü ve bütün toplumsal gelenekleri yakıp kül haline getirebileceğini, tüm bunları iyi bir Tanrı'nın yarattığının söylenebileceğini, yine de hayatın gerçeklerinin başka bir çıkarın peşinde olduğunu, bunun iyi bir Tanrı'dan çok ebedi, mutlak güç sahibi bir iblisin işi olduğuna inanmanın entelektüel açıdan daha kolay olduğunu yazıyor.³⁹⁰ Bu son cümlede, kötümserlikte Schopenhauer'in de ötesine gidilmiştir. Çünkü Schopenhauer, bilinçsiz ve amaçsız ve kör bir istemin insanlar için işkence ağı

³⁸⁷ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 114.

³⁸⁸ İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 115.

³⁸⁹ Muhammed İktbal, *Yansımalar - Gençlik Notları*, 53.

³⁹⁰ Muhammed İktbal, *Mektuplar*, Çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, ss. 49-50.

ördüğünü söylerken, İkbâl bunu bilinçli ve planlı şekilde yapan, adeta iyiliği bile daha büyük bir kötülük ortaya çıksın diye yaratan bir mutlak güç düşünür gibidir. Ayrıca İkbâl bir gençlik şiirinde, Tanrı'yı kargaşayı kızıştırıp, aradan çekilmekle itham ediyor.³⁹¹ İkbâl'in, daha başka metinlerinde de, hayatın buhran ve ıstırabını bir kez idrak ettin mi artık canına bir an huzur nasip olmaz,³⁹² bu dünya yaşlının da gencin de matem evidir;³⁹³ gördüm ki, insanın şeref perdesini yırttıktan sonra o kan döken ve birbirine ayan beyan düşman olan bir varlıktan başka bir şey değil;³⁹⁴ türünden ifadelerle dünyayı, dünya hayatını ve insanı zemmettiğini görüyoruz. Öte yandan, şahsiyet ve sağlıklı bir tahayyül bulunması durumunda, bu kötü dünyayı gerçek cennet haline getirecek yeni bir yapılanmanın gerçekleşebileceğini de söylüyor.³⁹⁵ Burada iyimserliğe doğru bir adım atmıştır sanki. Olaylardaki ve duygu durumundaki değişiklikler, onu kötümserlik ve iyimserlik arasında dolaştırıyor olabilir. Ya da belki de, en başta belayı bela olarak görüyor ve ebedi zannediyordu. Sonra belanın kalkabileceğini umut eder oldu. Daha sonra da, bir Sufi gibi belayı da iyi bir şey olarak görmeye ve maşuktan geldiği için sevmeye başladı. Nitekim, hayatın olgunlaşmamış fitratına şer katılmış şeklindeki görüşe karşı, şer sadece onun hayrını idrak edememektir,³⁹⁶ diye karşılık veriyor. Ya da belki de, kötüyü iyi görme biçimindeki Sufice bir tavır benimseyiş değil de, zira bu tavır onda baskın değildir ve rastgele ortaya çıkıyordur sanki, ayrılığın hüznünü seven, eylemci ve mücadeleci yapısı ona bunları söyletmişti. Nitekim, aşıkların cennette dertten öleceklerini, çünkü orada bir dertli gönül ahı olmadığını; gam ve dert ortağı olmadığını³⁹⁷ söylediğini görüyoruz. Ayrıca ıstırap hayatının devamlı bir sükundan daha iyi olduğunu;³⁹⁸ gamın artmasının çekilmiş candan iyi olduğunu³⁹⁹ söylüyor. Benzer olarak, hayat

³⁹¹ İkbâl, *Mektuplar*, s. 45.

³⁹² Muhammed İkbâl, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 126.

³⁹³ Muhammed İkbâl, *Aşk ve Tutku - On Uzun Manzume*, s. 73.

³⁹⁴ Muhammed İkbâl, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 103.

³⁹⁵ Muhammed İkbâl, *Yansımalar - Gençlik Notları*, 53.

³⁹⁶ Muhammed İkbâl, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 93.

³⁹⁷ İkbâl, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 96.

³⁹⁸ İkbâl, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 66.

³⁹⁹ Muhammed İkbâl, *Lale-i Tur - Dörtlükler*, Çev. Murat Sürmen, Bakış Yayınları, İstanbul 2004, s. 80.

bir şaraptır ki en acısı en iyisidir,⁴⁰⁰ diyor. Ayrıca şunları da söylüyor: Kuvvetli, felaketler doğurabilen selden korkmaz;⁴⁰¹ yazık o kafiye ki, iradesizliğinden ve acizden, üzerinde hiçbir tehlike olmayan bir yol istedi;⁴⁰² çetrefil yol, hedefe varmaktan iyidir.⁴⁰³ Görüldüğü gibi, İktbal dünyadaki kötülükleri ve zorlukları görmezden gelmiyor, onları dile getiriyor ve onlara karşı takınılacak tavrıysa, şikayet etme veya hayattan kaçma ve sinme şeklinde değil de, güçlü ve sağlam olup ayakta kalmayı başarma, zorlukları aşma şeklinde ifade ediyor. Örneğin buna ters ve İktbal tarafından onaylanmayan bir tavır Budizm’de vardır. Bu din de, dünyada yaşanan acının temel gerçek olduğunu benimseyerek yola çıkar ve insanı bu acıdan kurtarmayı amaçlar. Ama bunun yolunu, İktbal’dekinin tersine, ferdiyeti yıkmak ve benlikten vazgeçmekte görür. Bu nasıl mümkün olacaktır? Faaliyetten vazgeçmek, istemeyi ve istenen şey için mücadele etmeyi terk, hayat karşısında iyimser, olumlu ve yapıcı bir tavır takınmakla.⁴⁰⁴

İktbal, kötülük konusu bağlamında, Adem’in düşüş kıssasından söz açar ve Eski Ahit’teki ve Kur’an’daki verilere göre bir durum değerlendirmesi yapar. Yeryüzünü, esasında kötü olan insanlığın asli günah yüzünden kapatıldığı bir zindan olarak gören Eski Ahit’e karşılık, Kur’an’ın, yeryüzünü, insanın ‘yerleşim yeri’ ve onun için bir ‘kazanç kaynağı’ olarak tanıttığını belirtir. İnsanın yeryüzüne düştüğü cenneti ise İktbal, duyu-üstü ve salihlerin gideceği mekan olan cennet olarak görmez. Bu birinci cennetin, insanın bulunduğu ilkel halin tasavvuru olduğunu düşünür. Ona göre bu düşüş kıssası, insanın dünyada ortaya çıkışını anlatmıyordur. Onun anlattığı şey, daha ziyade, insanın ilkel bir içgüdüsel iştah halinden, şüpheye ve itaatsizliğe yetenekli olan şuurlu bir özgür benlik sahibi olma haline yükselişidir. Düşüş herhangi bir ahlaki bozulma demek değil, bir kimsenin kendi varlığında kendini belirleme gücünü fark ederek, tabii bir

⁴⁰⁰ Muhammed İktbal, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 93.

⁴⁰¹ İktbal, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 115.

⁴⁰² İktbal, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 120.

⁴⁰³ Muhammed İktbal, *Lale-i Tur - Dörtlükler*, s. 80.

⁴⁰⁴ Mehmet S. Aydın, “İktbal’in Felsefesinde İnsan”, s. 88.

varlıktan ahlaki bir varlığa dönüşmesidir.⁴⁰⁵ İnsanın ilk itaatsizlik fiili, onun aynı zamanda ilk özgür seçme fiiliydi.⁴⁰⁶

İyilik, zorlamayla olmaz; iyilik ahlaki ideale benliğin özgürce teslim olmasıdır. Mekanik bir varlık, iyilik meydana getiremez. Dolayısıyla özgürlük iyiliğin şartıdır. Önündeki birçok farklı yol dikkate alındığında, seçme gücüne sahip bir egonun doğuşuna izin vermek, gerçekten büyük bir risk almaktır. Çünkü iyiyi seçme özgürlüğü, iyinin zıddını seçme özgürlüğünü gerektirir. Tanrı'nın bu riski almış olması, O'nun insana duyduğu güveni gösterir. Bu güveni haklı çıkarmaksa insana düşüyordur.⁴⁰⁷

Dinsel ödül ve ceza mekanizmasına dayalı bir ahlak, nasıl bir ahlakır? İktbal'in bahsettiği ahlak bundan farklı mıdır? Ahlaki ideale özgürce teslim olunmadan ahlaklı olunamaz mı? Ödül arzusuyla iyiyi seçen, ceza korkusuyla kötülükten sakınan kimsenin davranışı, ödül ve ceza güdüsü tarafından belirlendiğine göre, bu seçime artık özgür denebilir mi? Bu mekanizmayla sağlanan ahlakın despotik kültüre özgü yalancı bir ahlak olduğunu ileri sürenler vardır. Bunlara göre özgür insan, örneğin yasa korkusu dolayısıyla değil, yasa kendi iradesi olduğu için erdemlidir. Mehmet Akif ise, ahlaka yükseklik verenin irfan veya vicdan olmadığını, erdem hissini Allah korkusundan olduğunu söylemiştir.⁴⁰⁸ Kant ise, insanda kötüye bir eğilim olduğunu, bunun sonucu olarak insanda, doğal eğilimin ödeve üst gelmesine sık rastlandığını söylemiştir.⁴⁰⁹ Kant'ın, kazanç veya başka bir sonucu umarak değil de, sırf ahlak buyurduğu için öyle davranmayı iyi niyetli ve ahlaki bulması⁴¹⁰ ile çıkar gözetmeksizin sırf Allah emrettiği için yapma, yani ihlas arasındaki benzerliği ama, birincisinde aklın ürettiği ahlak buyruğunun, dolayısıyla da aklın Allah'ın yerine geçirildiği ayırımına dikkat çekip üzerinde durmadan düşünmeye devam edersek; tasavvufta, nefis-i emareden bahsedilir. Bu nefis insana kötülük ve batıla uymayı emreder.

⁴⁰⁵ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 117-118.

⁴⁰⁶ İktbal, *a.g.e.*, s. 118.

⁴⁰⁷ İktbal, *a.g.e.*, s. 119.

⁴⁰⁸ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 231.

⁴⁰⁹ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğubatı Yayınları, Ankara 2007, s. 177.

⁴¹⁰ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 122.

Terbiye görmemiş nefis bu haldedir. Çoğu insanın nefsi böyledir, yani hamdır, kötüdür. Kötü bir ortamda şuurlanıp sosyalleşme, bu nefis türünün insan üzerindeki sultasını güçlendirirken, onun terbiye imkanını azaltır, bunu yapmayı zorlaştırır. Fakat imkansız kılmaz. Zira bu nefsen kötüye davet gelse de, insanda ruh da vardır ve o ise, insanı daima iyiye çağırır. Öyleyse sorun, bedeni kumanda eden aklı, nefsin sultanından kurtarıp, ruhun emrine vermektedir. Bu yapılırsa, beden şerri bırakıp, hayır işlemeye başlayacaktır. Tasavvuf ehli nefsin terbiye edilmesinin gerekliliği konusunda hemfikirdirler, fakat bunun yöntemi konusunda birbirlerinden ayrılırlar.⁴¹¹ Fakat bu konuya girmeksizin devam edersek; yasaya korkudan değil, onda bulunduğu iradenin kendisinininki olması sebebiyle uyma konusuna ilişkin olarak söylenende, problemi ahlak sahasına taşıyıp tasavvufi bir açıdan bakarsak, insanı tanımıyor olma hali söz konusudur. Bu söylenen şey olabilir gerçi, ama nefsi terbiye etmek ve Allah korkusundan Allah sevgisine yükselmek kaydıyla. Allah korkusunu bilmeyen birinden, bu korkuyu yaşamış, sonra nefisini terbiye edip sevgi menziline ulaşmış birinin tutum ve davranışını beklemek, yinelersek, insanın neliği konusundaki tam bir bilgisizliği ortaya koyar. Nefsi olgunlaşmış, sevgi noktasına ulaşmış kişinin, Allah'ın emrini tutması ve ahlaklı olması, ödül ve ceza endişesiyle değil, sevilenin hoşnutluğunu kazanmak içindir. Böylece, ahlaki ideale özgürce teslim olmanın da, bu aşamadaki birinden beklenecek bir tavır olduğu ortaya çıkmış oluyor.

Burada, insanın doğası konusuna biraz daha yakından bakalım. Çünkü bu, insanın neler yapabileceği veya ondan neler beklenebileceğiyle ilgili bir konudur? İnsan tümünden kötü müdür? Yoksa tümünden iyi midir? Ya da kötü ve iyinin her ikisine de eşit ölçüde yetenekli midir?

İnsanı insan yapan şeye insanın doğası denir ve insanın bir doğası olup olmadığı meselesi tartışmalıdır. Bazıları böyle bir doğayı reddederken bazıları da var kabul eder.

Sartre insan için değişken bir doğa kabul eder. O, insanlara göreli bu doğanın varoluştan sonra geldiğini söyler. Yani insan özsüz olarak dünyadadır ve

⁴¹¹ M. Salih Müneccid, *Nefis Terbiyesi*, Çev. Mehmet Seri Doğru, Beka Yayınları, İstanbul 2010, ss. 354-355.

sonradan seçimleriyle kendisinden ne yaparsa o olur. Seçimlerindeyse tümüyle özgürdür. İnsan seçmeye; dolayısıyla da özgürlüğe mecbur bir canlıdır. İnsanın bir özü varsa o da özgürlüktür (o her şey olabilir). Bu da insanın özsüz olduğunu söylemenin başka bir şeklidir.⁴¹²

Bu insan görüşü çoklarına cazip gelmiştir. Bununla birlikte Sartre, insan için yadsıdığı özü insan yapısı şeyler için kabul eder. Buna göre, bir yüzük, yüzük haline gelmeden önce, yüzük ustasının kafasındaki bir tasarımdır. Yani yüzüğün, yüzük olmadan önce ne olacağı bellidir. Oysa insanın ne olacağı belirsizdir. Bu belirsizlikse özgürlüğün kendisidir.⁴¹³

Yüzük, sanatlı bir varlıktır, yani onda bir tasarım vardır, ve yüzüğe baktıktan sonra bir çiçeğe bakan biri, bunda da tasarım var, demez mi? Zira ortada rasgele bir suret yoktur, beğeniye konu olacak bir güzellik vardır. Ama itirazcılar der ki, birinin yüzük yaptığını gördüm ama hiç gerçek çiçek yapan birini görmedim. Böyle bir şeyi görmeye gerek var mı? Sanatlı bir varlık olan yüzüğün bir sanatçısı olması gerektiğini biliyorsam, sanatlı bir varlık olan çiçeğin de bir sanatçısı olması gerektiğini bilmem mi?

Öte yandan, insanın bir özünün olmadığını söyleyenlere Marxistler de örnek gösterilebilirler. Onlara göre, insanın özü toplumsal bir kurulumdur. Yani iyi toplumsal şartlarda insan iyi, kötü toplumsal şartlarda ise kötü olur.⁴¹⁴ Bunun yanında, insanın bir doğası olduğunu kabul edenlerden, insanın kötü bir doğası olduğunu söyleyenler olduğu gibi, iyi bir doğası olduğunu söyleyenler de vardır.

Birincilere Hobbes örnek verilebilir. Hobbes'e göre, bencil ve güç peşinde koşan bir varlık olarak insan kötüdür, öyle ki, insan insanın kurdudur. İnsan ancak tüm yetkilere sahip bir despotun idaresi altında kötülükler sergilemekten vazgeçecektir.⁴¹⁵ İkincilere ise anarşistler örnek verilebilir. Onlara göreyse insan iyidir, ama sonradan kötü toplumsal kurumların etkisiyle kötü bir hal almıştır,

⁴¹² Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2011, s. 40.

⁴¹³ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe-Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılap Kitapevi, İstanbul 1987, s. 228.

⁴¹⁴ Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Kitapevi, Adana 2010, ss. 138-139.

⁴¹⁵ Halis Çetin, *İnsan ve Siyaset-Siyasetin Psikolojik Temelleri*, Siyasal Kitapevi, Ankara 2003, ss. 15-16.

ekonomik altyapı iyileştirilirse insan da iyi olan özüne geri dönecektir.⁴¹⁶ Sokrates'e göre de insan iyidir, ve iyinin bilgisine sahipse, iyi işler yapacaktır. Kötü işleri de onları iyi sanarak yapıyordur. Yani kötülük, bir tür bilgisizliktir.⁴¹⁷

Bu açıklamalara bakınca, insanın bir özü var mı, varsa iyi mi yoksa kötü mü, gibi sorularla insanın kafası biraz karışıyor. İslam'a bakarsak, aslında insanın çifte bir doğası vardır ve görünürdeki karışıklıktan bu çifte doğa sorumludur. İnsan iyi ve kötüdür, ondaki çifte doğanın anlamı da budur.⁴¹⁸

İnsandaki kötülük arzusu nefisten gelir, iyilik arzusu ise (ruh veya) vicdandan... İnsan bu iki arzunun çeşitli derecelerdeki etkisiyle, çeşit çeşit kişiliklerde çıkar karşımıza. Bazen şeytan olarak, bazen melek olarak, bazen de melek ve şeytanın bir karışımı olarak... Ama, peygamberler istisna, nefis herkesin işine bir parça karışır, böylece, kimilerinde çok az da olsa, davranışın rengi biraz bulanıktır. İnsana kötülüksever bir nefis neden verilmiştir? Çünkü, insandan, imtihan gereği, kötülüklerden sakınması da istenecekti. Kötülüğe meyil olmadan bu istek ne kadar anlamlı olurdu?

Şimdi; Sartre'ye bir ölçüde hak vererek, insan kendisinden ne yaparsa odur, diyeceğiz. Şöyle ki, iyiliği veya kötülüğü seçmek insanın elindedir, böylece insan kötü olmayı seçtiğinde kendisinden kötü bir eser oluşturur ve iyi olmayı seçtiğindeyse, iyi bir eser... Ama kötü toplumsal şartlardaysa insan, kendisinden her durumda kötü bir eser yapmayacak mıdır? İyiliğin ve kötülüğün ve kişi bunlardan hangisine sarılırsa metafizik bir ödüle, hangisine sarılırsa da, metafizik bir cezaya çarptırılının bilgisi kötü bir yerde mevcutsa, oradan bile iyiler çıkabilecektir. Ama böyle bir ortamda kötüler sayıca çok olacaktır. Yani çokluk, kişi bulunduğu ortamın rengini alır. Öyleyse, burada da, Marxistlere hak vermiş oluyoruz. Ama tümüyle değil elbette. Zira, eğer onların dediği tümüyle doğru olsaydı, sistemler insanlara istedikleri şekli verebilirlerdi ve buralarda hiç çatlak sesler çıkmazdı, ama çıkıyor, demek ki insan tümüyle toplumsal koşulların ürünü değil.

⁴¹⁶ Halis Çetin, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Orion Kitapevi, Ankara 2007, ss. 172-173.

⁴¹⁷ Sahakian, *Felsefe Tarihi*, ss. 38-39.

⁴¹⁸ Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları, İstanbul 2012, ss. 31-32.

Carl Schmitt, her politik düşüncenin, insanın doğası karşısında bir tavır aldığını ve insanı doğası gereği iyi veya kötü gördüğünü söyler. Eğitim ve ekonomiyle ilgili açıklamalar, bu sorundan bir kaçıışı anlatır. Yani, politik fikir üretimine, insan doğasına ilişkin görüşlerin tetkikiyle başlanmalıdır.⁴¹⁹ İki farklı hayvana, örneğin ata ve köpeğe aynı şekilde davranılmaz, ve mesela atın karakterini çözdüğünde ona buna uygun davranırsın. İdareciler de idaresindekilerin karakterini çözüp onlara buna uygun davranmazlarsa sorun yaşarlar. Altındakilerin niteliğinin bulunmadığını düşünen ve onlara buna uygun davranan örneğin Marxist bir idareci ters köşe olacaktır.

Meseleye tasavvuf açısından bakarsak; iki doğal insanın, kötülüksever yanı en başta ona hakimdir. O yüzden onun işleri bozuktur. İşlerinin düzelmesinin yolu, nefsinin terbiye etmekten geçer. Bu terbiye işi bir mürşidin gözetiminde yapılır genellikle. Terbiye olunca, işleri düzelir kişinin. Böyle biri başkalarıyla değil kendiyi savaşmıştır. Başkalarını hakimiyet altına almaya çalışmamış, kendini hakimiyet altına almıştır. Yani kendiyi büyük cihat yapmış ve kazanmıştır. Dedikleri gibi, ihtiraslarını yenen bir insan saygıyı hak eder, ama biz Batılılaştığımız için böylesine değil, zirveye çıkmış insanlara saygı duyuyoruz.

Bugünün insanı yetinmenin yerine açgözlülüğü, sevginin yerine nefreti, dostluğun yerine düşmanlığı, dayanışmanın yerine rekabeti geçirmiştir. Ya da daha dorusu, bu ona yaptırılmıştır. Ama bunu yapmaya da bilirdi. Fakirlikte eşitliği, zengin olma hayaline tercih edebilirdi. Ama bunu yapmadı. Zengin olma hayali uğruna, filozofumuz İkbâl'in de eleştirdiği ve kötülediği, kapitalizme desteğini vermiştir. Kapitalizmse herkesi olduğu gibi onu da harcamaya hazırdır ve sanki, günümüz dünya-sisteminin mantığı, olabildiğince çok insanı cehennemlik yapmaktır.

Kötü insanların da iyi insanların da varolması, insanın iyiliğe de kötülüğe de yetenekli olduğunu gösterir. Ama nefis ve vicdanın varlığı nedeniyle iyinin içinde kötü ve kötünün içinde de iyi vardır. Yani insan yalın değildir. Buna göre, insanla ilgili en uygun açıklama İslam'inkidir. İnsanı salt iyi kabul ettiğimizde de,

⁴¹⁹ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat-Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitapevi, Ankara 1996, s. 60.

salt kötü kabul ettiğimizde de, insanın özsüz olduğunu kabul ettiğimizde de ortaya aşılmaz güçlükler çıkar. İslam için bu güçlükler söz konusu değildir. İslam'ın insan doğası hakkındaki görüşü isabetlidir ve Müslümanlar, insana karşı tavır alırken bu görüşten yararlandıkları ölçüde başarılı olacaklardır.

İnsanın hem iyiye hem de kötüye yetenekli olduğunu, kötüye yönelik eğilimin, ki daha önce söylediğimiz üzere Kant bu eğilimin kaynağının bir sır olduğunu düşünür, imtihan gereği insandan kötülüklerden sakınması da isteneceğinden ötürü insana verildiğini belirlediğimiz bu noktada, bu eğilimin ayrıca insanın onunla mücadele ederek olgunlaşmasında da rolü olduğunu belirterek İktbal'e geri dönersek; ona göre, bir benliğin tabiatı kendisini bir benlik olarak korumaktır. Bu amaçla o, bilginin, çoğalmanın, iktidarın ya da Kur'an'ın ifadesiyle, yıkılmayan saltanatın peşindedir.⁴²⁰ Kendi hükümlerinin peşinde koşan bireyselliklerin doğuşu ve çoğalması, kaçınılmaz olarak çağlardır süren korkunç mücadeleyi getirir peşisıra. Kur'an'da, birbirinize düşman olarak oradan inin, yazılıdır. Bu birbirine aykırı bireyselliklerin karşılıklı çatışması dünya-acısıdır.⁴²¹ Bireyselliğin şahsiyete derinleştiği insan durumunda, yanlış-yapmanın imkanlarını açan, hayat trajedisi hissi çok daha keskin bir hal alır. Fakat benliğin bir hayat sureti olarak kabul edilmesi, benliğin sonluluğundan kaynaklanan bütün kusurları kabul etmeyi de gerektirir. Kur'an insanı kendini tehlikeye atma pahasına, göklerin, yeryüzünün ve dağların taşımayı reddettiği şahsiyet emanetini kabul etmiş olarak sunar. Bu durumda beraberindeki bütün dertlerle birlikte şahsiyete evet mi diyelim, hayır mı? Kur'an'a göre hakiki insanlık, dertlere ve sıkıntılara sabretmekten ibarettir. Ancak, benliğin evriminin şimdiki aşamasında acının itici gücünün getirdiği disiplinin bütün manasını anlayamayız. Belki acı benliği mümkün bir dağılmaya karşı pekiştirmektedir.⁴²² Ya da belki de Adem'in acı dolu fiziksel bir çevrenin içine konması, onu sürekli büyüme ve gelişme zevkinden yoksun bırakmaya çalışan şeytanın amacını boşa çıkarmak içindi.⁴²³

⁴²⁰ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 119

⁴²¹ İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 121.

⁴²² İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 121-122.

⁴²³ İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 120.

Bu noktada, İkbâl'de teodise konusuna gelmiş oluyoruz, çünkü İkbâl kötülük ve onun nedenleriyle ilgili bir durum tespiti yaptıktan sonra, kötülüğe, teistik cepheden makul açıklamalar getirmeye çalışıyor. Ama İkbâl'in teodise anlayışını ele almadan önce şu noktaya değinmek istiyoruz. Dünyada kötülüğün daha fazla olduğu iddiası da, iyiliğin daha fazla olduğu iddiası da anlaşılabilir. Fakat, dünya tümünden kötü veya tümünden iyi hükmüne nasıl varılabiliyor? Aynı gerçekliğe bakıp, bu birbirine tümüyle zıt hükümlere ulaşmak, olsa olasa, kişiyi, bu hükümlerde, sübjektif yanın hakim olduğu sonucuna götürür. Nesnel bir yargı ise, dünyada iyinin de, kötünün de varolduğu şeklinde olacaktır. Elbette işin bir de, nasıl bakarsan öyle görürsün tarafı vardır. İç dünyası harap biriyle tersine mamur olan biri, dünyayı aynı mı görecek? Demin, dünya-sisteminin sanki olabildiğince çok kişiyi cehennemlik yapmak amacına göre şekillendirildiğini söylemiştik. Fakat konuya başka bir açıdan da bakabiliriz. Daha önce, Allah'ın muhtemelen bütün isimlerinin tecelli etmesi nedeniyle, dünyanın eksiksiz oluşundan söz etmiştik. Eksiksiz bir eser yaratmak hedeflendiyse eğer, ki dünya tanrısal fırça darbeleriyle renklenip şekillenen bir tualdir, gözümüz hoş olanı aramalı ve bu yapılırsa, şeytanca bir mantığa sahip görünse de, dünya-sisteminde bile, nahoşluklardan ziyade hoşluklar görülecektir.

İkbâl'in teodise anlayışına geçmeden önce şunu da söyleyelim: Onun şiirlerinde kamil insan bağlamında görüşlere çokça rastlanır. Zira İkbâl'in düşünce sisteminin temeli olan benlik eğitiminin ulaşacağı nihai aşama, mükemmel insanın ortaya çıkmasıdır.⁴²⁴ İkbâl'in kamil insanı yüce ahlaki sıfatlarla donatılmıştır ve onun yaşamının amacı, yüce değerler yaratmaktır.⁴²⁵ Fikriyle kainatın titrediği bu insan,⁴²⁶ güçlülere katlanma, sürekli mücadele, tehlikelere atılma ve amaçlar yaratıp onları gerçekleştirme savaşında benliğini olgunluğa ulaştırır ve böylece unsurlara hakimiyet sağlar. Ancak onun mücadelesi gücünden değil; ahlaki kurallardan aldığı onayla gerçekleşir.⁴²⁷ Bu insan, derin bir dindarlığın sembolüdür; mutlak itaatin ve sarsılmaz bir inancın ürünüdür. İkbâl'e göre, kesin

⁴²⁴ İsa Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*, s. 139.

⁴²⁵ Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*, s. 144.

⁴²⁶ Muhammed İkbâl, *Ey Şark Kavimleri*, s. 145.

⁴²⁷ İsa Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*, s. 144.

inanç yaşamın en yüce cevheridir. Bu cevher işlendiğinde değer kazanır ve ancak bu surette mükemmellik oluşabilir. Onun kamil insanının ülküsü, celal ve cemal gibi ilahi sıfatların bir sentezini elde etmek ve yaşamın gizlerini tanımaktır.⁴²⁸ Ayrıca bu insan için, İkbâl'in Cavidname'de Rumi'ye söylediği gibi, huri ile cennet, put ve puthanedir;⁴²⁹ ve Sufiyane bir yaklaşımla söylenecek olursa, asıl gaye cennet ve huri değil, ilahi cemale kavuşmak olmalıdır.⁴³⁰ Yine İkbâl Cavidname'de, bu kez Hallac'a, zahidin dünyada, aşğın ise ahrette yabancı olduğunu söyler.⁴³¹ Ona göre, içinden kamil bir insan yetişen perişan kavim ne talihlidir. O insanın zuhuru, gayb sırlarından bir sırdır. Her toz bulutu içinden bir süvari zuhur etmez.⁴³²

Böylece, İkbâl'in kamil insan tasavvuru, tasavvuftan alınmış gibi duruyor. Ama İkbâl öngördüğü kamil insandan, onun ihtirasları varmış gibi de söz eder. Bu da Batı düşüncesinin onun düşüncesini etkilediği konulardan biri olsa gerek. Evet, onun kamil insanı, tasavvufun kamil insanı gibi güzel ahlaklarla donanmış, dünyadan ve cennetten geçmiş, ilahi cemale kavuşmaktan başka bir düşüncesi olmayan kişidir. Ama bu insan, bu hale gelmeden önce, tabiatı kendini korumak olan benliğin, yıkılmaz saltanat için giriştiği mücadelede, diğer egolarla çatışmış, dünya-acısında, dolayısıyla da kötülükte hissesi olan biridir. Sonra nefis terbiyesiyle kendine egemen bir benliğe dönüşmüştür, fakat benliğini yok etmemiştir. İkbâl; aşk, fakr, yiğitlik, hoşgörü ve helal kazancın benliği güçlendiren şeyler; buna karşı, korku, kölelik, dilenme ve soysopla övünmenin benliği zayıf düşüren şeyler olduğunu söyler.⁴³³ Ona göre, benliği geliştiren ve yücelten bütün tedbirler İslam tarafından alınmıştır. Kur'an'ın ruhuna sıkı sıkıya bağlı ilk Müslümanların hayatlarına bakıldığında, korkunun, el açmanın, köle ruhluluğun, soysopla övünmenin izine rastlanmaz.⁴³⁴ Müslüman insanı bu faaliyet

⁴²⁸ Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufi Düşüncesi*, s. 145.

⁴²⁹ Muhammed İkbâl, *Cavidname*, s. 48.

⁴³⁰ İsa Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufi Düşüncesi*, s. 139.

⁴³¹ Muhammed İkbâl, *Cavidname*, s. 179.

⁴³² Muhammed İkbâl, *Kulluk Kitabı (Hicaz Armağanı, Yeni Güşen-i Raz, Musa Vuruşu)*, 60.

⁴³³ Mehmet S. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", s. 94-97.

⁴³⁴ Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", s. 99.

ruhundan uzaklaştıran, Yunan felsefesi ile eski İran inanışlarının etkisidir.⁴³⁵ Örneğin, İslam filozofları üzerindeki etkisi açık olan Platon'un ideal insanı, çevresinde olup bitenlerden pek etkilenmeyen, kendi mutluluk adasında sükunete dalmış olan, tecrübi bilgiye, dolayısıyla bilgi vasıtalarına kıymet atfetmeyen bir insandır ve bu insan, İktbal'in nazarında Kur'an'ın insanı değildir.⁴³⁶ Evet, İktbal insana aşk, fakr, yiğitlik, hoşgörü, helal kazançla benliğini güçlendirmeyi, ortama uymak yerine başkalarının uyacağı bir ortam oluşturmayı, kendine egemen olarak hayatı kendine ram etmeyi, güçlü olmayı, tek kelimeyle, mücadeleden galip çıkmayı öğütler. Ama İktbal'de fiziksel dünya ve diğer insanlarla olan mücadele ile nefisle olan mücadele birbirine karıştırılıyordur sanki. Ya da zaman içinde, nefis ile mücadelenin asıl olduğu kanaatine vardı. Nitekim, aynen tasavvufta olduğu gibi, dünyadan ve ahretten geçmekten bahseder. Aslında onun, sanatçılık yönü de olan biri olduğu düşünülürse, ki çoğu eseri şiir şeklinde yazılmıştır, sanatta mantığın değil duygunun izlenmesi dolayısıyla, çelişkili ifadeler ortaya koymasının normal olduğu düşünülebilir, ancak onda her durumda duygunun önde olduğunu düşünmemek kaydıyla. Zira, çoğu zaman şiir onda düşüncelerini iletmenin bir aracıdır. Bununla birlikte, tasavvufi bilgiyi esas alarak söyleyecek olursak, kişinin kendi ile olan mücadelesi asıldır ve kendini hakimiyet altına almaya çalışmayan biri, başkalarını hakimiyet altına almaya çalışır. Kendiyle savaşmayan biri, başkalarıyla savaşır. Bunu anlayan biri kendiyle savaşır ve kazanırsa, diğer insanlarla olan savaşı da biter. Herkes bu süreci yaşayacak olsa, barış ve huzur ve hoşgörünün hakim olduğu bir toplum ortaya çıkar. Yani bu şekilde bireyin içindeki kötülük mağlup olmuş, sonra bu zaferi kazananlar çoğalmış, neticede de ortaya kamil ve güçlü bir toplum çıkmış olur. Öbür türlü, yani nefse egemen olma amacı öne alınmazsa, zaten öğüde gerek yok, insan saltanat için diğer insanlarla dünya kavgasına tutuşacaktır, ki Kanuni Sultan Süleyman bir şiirinde bu konuya değinir ve kendine, dünyadan geçmeyi öğütler.⁴³⁷ Bununla birlikte dünyayı terk edişte nasıl büyük bir politik tesir gücü bulunduğunu, Gandhi'nin önderliğini yaptığı, Hindistan'daki şiddet içermeyen

⁴³⁵ Aydın, "İktbal'in Felsefesinde İnsan", ss. 99-101.

⁴³⁶ Aydın, "İktbal'in Felsefesinde İnsan", s. 101.

⁴³⁷ Aysel Yüksel, *Divan Şiirinden Seçmeler*, Damla Yayınevi, İstanbul 2006, s. 116.

sivil itaatsizlik hareketi göstermiştir. Bu hareket sonucu, bu topluma istediğini yaptıramayacağını anlayan İngiltere, askerlerini oradan çekmiş, işgale son vermiştir. Günümüzde, askerler gelip başlarına dikilmediği halde, kapitalist dünya-sisteminin, çalışma ve tüketme beklentisini filleriyle karşılayarak sisteme hayat veren insanların kendilerini sistem karşıtı olarak tanımlamalarıysa tuhaf bir durumdur.

3. 3. İKBAL'İN TEODİSE ANLAYIŞI

Daha önce söylediğimiz gibi, İkbal, acının benliği mümkün bir dağılmaya karşı pekiştirmek, yani güçlendirmek için varolabileceğini söylemiştir,⁴³⁸ ki bu Nietzsche'nin, öldürmeyen şeyin daha güçlü kılacağına⁴³⁹ dair düşüncesine benzer biraz. Ayrıca Adem'in acı dolu fiziksel bir çevrenin içine konmasını, onu sürekli büyüme ve gelişme zevkinden yoksun bırakmaya çalışan şeytanın amacını boşa çıkarmak için olabileceği tahmininde bulunur.⁴⁴⁰ Buna göre acı, benliği sağlamlaştırmak ve olgunlaştırmak için gereklidir. Burada İkbal'in, acının ve zorlukların insanın gelişimi için gerekli olduğunu söyleyen ruh yapma teodisesini kullandığını görüyoruz. Ayrıca insanın; kamil insanda, mard-i mümin'de ve en yüksek kemal derecesine de müminin takip etmekle mükellef olduğu Peygamberde zirveye ulaştığını söyler. Ona göre, hayat bir tek asil gül meydana getirmek için binlerce bahçeyi tarumar eder.⁴⁴¹ Burada da yine, dünyadaki acı ve zorlukların, insanın manevi gelişimi için olduğu düşüncesi vardır. Yani, daha önce yaptığımız bir benzetmeyle, dünya, ürünü kamil insan olan bir tarladır. İkbal, yukarda kullandığı gül metaforuyla, Hz. Peygamberi (asm) kastediyor olmalı, zira gül onun sembolüdür. Yüce Allah'ın, sen olmasaydın bu alemleri yaratmazdım, hitabıyla kadrinin büyüklüğünü gösterdiği habibi, kainat bahçesinin amaçsal sebebidir. Bu bahçe bu gülü elde etmek için oluşturulmuştur. Başka rivayetlerde de, Peygamberimizin kadri bilinsin diye kainatın yaratıldığı söylenir.

İkinci olarak, Tanrı, daha önce de söylediğimiz üzere, seçme kudretine sahip egonun doğuşuna izin vererek, gerçekten büyük bir risk almıştır. Çünkü

⁴³⁸ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 121-122.

⁴³⁹ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, İthaki Yayınları, İstanbul 2003, s. 16.

⁴⁴⁰ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 120.

⁴⁴¹ Annemarie Schimel, *Muhammed İkbal*, ss. 60-61.

iyiyi seçme özgürlüğü, iyinin zıddı olan kötüyü seçme özgürlüğünü gerektirir. Nitekim özgür insan kötüyü seçince, Tanrı bu kötüyü yaratmış ve böylece ortaya acı bir manzara çıkmıştır. İnsan ister, Tanrı yaratır. Burada kötülükten sorumlu olan Tanrı değil, insandır. Çünkü, Said Nursi'nin dediği gibi, şerri istemek şerdir; şerri yaratmak şer değildir. Burada İktbal'in, özgür irade teodisesiyle, kötülük sorununu teizmin lehine olarak çözmeye çalıştığını görüyoruz. Üçüncü olarak, İktbal, iyi ve kötünün birbirlerine zıt olsalar da, aynı bütünü içinde yer almaları gerektiğini söylüyor. Ona göre, tecrit edilmiş olay yoktur, çünkü olaylar sistemli bütünlüktedir, onların unsurları birbirine atıfla anlaşılabilir. Yani iyi ve kötü, birbirine atıfla anlaşılabilen bir olaylar sisteminin unsurlarıdır. Biri diğeriyle beraber vardır ve bilinir. Mantıksal yargıların onları ayırması, ancak onların birbirine olan bağlılığını bildirmek içindir.⁴⁴² Burada İktbal'in, kötülüğün iyiliğin karşısı olarak varolması ve iyiliğin kötülükle bilinmesi teodiseleriyle, kötülüğün varlığına makul bir açıklama getirmeye çalıştığını görüyoruz.

İktbal doğada ve insan dünyasında bulunan kötülöklere haklı sebepler bulmaya çalışarak şu gibi şeyler de söylemiştir: Yanmadan ruh istenemez;⁴⁴³ varolan israf ve taş yürekliliğin mazereti, manevi güzelliği yaratmak ve tamamlamaktır;⁴⁴⁴ sanatçılar acı hayattan bal çıkarır;⁴⁴⁵ belaların kökü tendir;⁴⁴⁶ tuzağın altında çırpınan üveyik kuşu şahin kesilir;⁴⁴⁷ senin kudretini artırıyor eğer, çirkin şey güzeldir;⁴⁴⁸ sürekli ağlayış yaşamın temelini sağlamlaştırır, ve derdin verdiği ırfan, taş kalpli akli utandırır;⁴⁴⁹ gelip geçer bu imtihan zamanı da, başka dünyalar da var dokuz katın altında;⁴⁵⁰ güçlü insan, ruh gücünü mümkün olduğunca çok artıracak şekilde talihsizliklerden yararlanır;⁴⁵¹ bulut insan ekinine düşmandır, insandaki gizli kudret ve imkanları, o uykudan uyandırır.⁴⁵²

⁴⁴² Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 119.

⁴⁴³ Muhammed İktbal, *Lale-i Tur - Dörtlükler*, s. 95.

⁴⁴⁴ Muhammed İktbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 33.

⁴⁴⁵ Muhammed İktbal, *Lale-i Tur - Dörtlükler*, s. 152.

⁴⁴⁶ İktbal, *Lale-i Tur - Dörtlükler*, s. 16.

⁴⁴⁷ Muhammed İktbal, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 66.

⁴⁴⁸ İktbal, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 149.

⁴⁴⁹ Muhammed İktbal, *Aşk ve Tutku - On Uzun Manzume*, s. 71.

⁴⁵⁰ İktbal, *Aşk ve Tutku - On Uzun Manzume*, s. 73.

⁴⁵¹ Muhammed İktbal, *Yansımalar - Gençlik Notları*, s. 70.

⁴⁵² Muhammed İktbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 60.

Bunlardan başka, İkbâl Cavidname’de, Rumi’ye, Hak kılıç olan insanı kullanır, alem ise bu kılıcın bileyi taşıdır;⁴⁵³ Hemedan şahına, benliği Ehrimen’e (şeytan) çalmalı, sen bir kılıcsın o ise bileyi taşıdır;⁴⁵⁴ Sudanlı dervişe, beladan er kişi için arınma günü doğar;⁴⁵⁵ Zinderud’a, olgun mert, cebir ile olgunlaşır;⁴⁵⁶ ve Zerdüş’t’e, kimsenin görmediği renksiz bir resmin, çizilmesi olanaksız kanı yoksa Ehrimen’in ve belalarla olgunlaşır, gelişir benlik⁴⁵⁷ dedirtiyor. Şarktan Haber’de de, Allah Teala’ya, insana hitaben, cihanı ben aynı su ve çamurdan yarattım, sense ortaya İran, Tatar, zenci çıkardın; ben topraktan saf, halis demir eylemişim, sense kılıç yarattın, ok ve tüfek yarattın; çemenin fidanını yarattığın balta ile kestin ve parçaladın, ondan şarkı söyleyen kuşa bir kafes yaptın⁴⁵⁸ dedirtiyor. Bu son cümlelerde, özgür insanın, Rabbi tarafından kendisine verilen şeyleri kötüye kullandığı anlatılmak isteniyor. Burada, ahlaki kötülükten insanı sorumlu tutan özgür irade teodisesi kullanılmıştır. İkbâl’in ayrıca yukarıda; kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden geliyor, diyen ve çoğu konuda kendisiyle zıt düştüğü Eflatun tarafından ilk kez kullanılmış olan maddedeki noksanlık teodisesini; belalar, sıkıntılar ve güçlüklerin insanın olgunlaşması ve güçlenmesi için var olduklarını söyleyen, ruh yapma teodisesini; dünya hayatının bir imtihan olduğunu ve kötülüklerin imtihanın bir unsuru olarak var olduğunu söyleyen imtihan teodisesini; ve kainat tablosunun tam ve eksiksiz olması için kötülük (şeytan) bulunmalıydı diyen sanatsal analogi teodisesini kullandığını görüyoruz. Dert ve acının, sanatsal üretim ve irfan sahasındaki getirilerinin, manevi artıcılığının, insandaki gizli kudret ve imkanları ortaya çıkarma özelliğinin de kötülüğün hikmetlerinden olduğu düşüncesine rastlıyoruz ayrıca yukarıda.

Öte yandan İkbâl’de, kötülükten Tanrı’yı sorumlu tutan ifadelere de rastlıyoruz. Örneğin bir yerde, şeytandan sakınmasının istendiğini, ama şeytanı

⁴⁵³ Muhammed İkbâl, *Cavidname*, s. 50.

⁴⁵⁴ İkbâl, *Cavidname*, s. 212.

⁴⁵⁵ İkbâl, *Cavidname*, s. 123.

⁴⁵⁶ İkbâl, *Cavidname*, s. 153.

⁴⁵⁷ İkbâl, *Cavidname*, s. 64.

⁴⁵⁸ Muhammed İkbâl, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*, s. 87.

kimin yarattığını, kimin büyüttüğünü⁴⁵⁹ soruyor. Burada şeytan kötülüğün simgesi olarak alınır, dünyadaki kötülüğü büyütüp çoğaltan Tanrı oluyor. Bir dörtlüğünde de diyor ki:

*“Tek’lik derdi çörelendi sinene,
renk ve kokular dünyasını yarattın,
aşktan korkusuzum artık ben,
nedir sıkıntın, bu hengameyi bizzat Sen yarattın.”⁴⁶⁰*

Burada, gördüğümüz üzere, Tanrı için yalnızlığın bir dert olduğu, bu derdin O’na dünya ve içindekilerin kargaşasını yarattığı ve O’nun, kendine ait olan bu karanlık eserden şikayetçi olmaya hakkının olmadığı söylenmek isteniyor. Burada ayrıca, aşk, cesaret veren bir unsur olarak karşımıza çıkıyor. Ya da belki de, saygı sınırlarını aşmaya yol açabilen bir şey olarak...

Cavidname’de ise İkbâl, Zinderud’a şunları söyletiyor: “Tanrı’nın şu sırrını çözmek için anahtar istiyorum: Bizden itaat isteyip şeytani yarattı niye, soruyorum. Kötü ve hoş olmayanı bu kadar süsleyip de, şaşarım sonra bizden amelde iyilik istemeye. Bu büyüün ne olduğunu sorarım sana. Ne gerek kötü arkadaşla kumar oynamaya? Bir avuç toprağı bıraktı bu dönen felek içinde. Yaptığı iş yakışır mı O’nun zatına, söyle. İşimiz, düşüncelerimiz, tüm sıkıntılarımız; dişlerimizle ısırarak elimizi, yaptığımız.”⁴⁶¹ Buradaki, ‘kötü arkadaşla kumar oynama’ ifadesi, insanın, İblis ile Tanrı’nın tutuştukları bir bahsin konusu olduğu biçiminde bir imayı mı içeriyor acaba?

İkbâl, yukarıda gördüğümüz üzere; ruh yapma, özgür irade, her şeyin karşıtıyla varolması ve her şeyin karşıtıyla bilinmesi, maddedeki noksanlık, imtihan, sanatsal analogi teodiselerini kullanmıştır. Bunların başlıcalarının ikna ediciliği konusuna gelirse; ilk olarak, ruh yapma veya karakter yapma teodisesine bakarsak, buna, daha önce söylediğimiz üzere, karşılaşılan acı ve musibetlerin şiddetiyle, karakter yapımı yerine, karakter yıkımı ortaya çıkabileceği şeklinde itiraz edilmiştir. Bu itirazı getirenlere göre, bazen de istenen sonuç, ödenen bedele değmezmiş gibi görünüyordur. Bu teodise türüne yapılan

⁴⁵⁹ Muhammed İkbâl, *Kulluk Kitabı (Hicaz Armağanı, Yeni Güşen-i Raz, Musa Vuruşu)*, s. 34.

⁴⁶⁰ Muhammed İkbâl, *Lale-i Tur - Dörtlükler*, s. 88.

⁴⁶¹ Muhammed İkbâl, *Cavidname*, s. 211.

itirazda haklılık payı var gibi gözüküyor. Ama şu da bir gerçek ki, meşakkat çekmeden olgunlaşamaz. Eğer olgun insana değer veriyorsak, acı ve zorlukların belli bir derecesinin gerekliliğini onaylamalıyız.

İkinci olarak, özgür irade teodisesine bakarsak; özgürlük, kendisine ödenen kötülük bedeline değer miydi, diye sorulabilir. Ama bu soruda, özgürlüğün gaye olduğu yanlıgısı hakimdir. Özgürlük gaye değildir, gaye adaletin sağlanmasıdır, özgürlük sadece bu gayeye ulaştıracak araçlardan biridir. Adalet ise, homojen olmayacak ve basamaklı olacak insan topluluğunda, herkesi hak ettiği yere yerleştirmektir. Bu da imtihanla mümkün olacaktır. Burada, insanlar eşit şartlarda imtihan edilmiyorlar, diye bir itiraz gelebilir. Buna cevaben diyebiliriz ki: Allah herkesi kendine özgü koşulları içinde değerlendirecek ve hesaba çekecek olmalı. Kötülüğe getirilen bu imtihan açıklaması, Kur'an'da izlerine rastlanan bir açıklamadır ve gayet de makuldür. İlginç olanı, çözümler üretirken Kur'an'ı rehber alan İkbâl, Kur'an'da -örtük olarak da olsa- bulunan bu imtihan teodisesine çok az değinmiştir. Belki bu şekilde, kötülükten, Tanrı'nın adaleti; ve son kertede, Tanrı sorumlu olacağı için bu teodise türünün üzerinde durmamıştır. Fakat burada şunu belirtmekte yarar var ki, imtihan teodisesinde kötülükten Tanrı sorumludur, ama Tanrı, kötülüğü haklı bir sebeple yaratmıştır, yaratıklarına zulüm olsun diye değil. Yani O, kötülüğü yaratmayı gaye edinmemiştir, gayesi herkese hak ettiğini vermektir, burada kötülük bu amaca ulaştıran araçlardan biridir sadece ve amacın yüceliği aracı aklar. Ayrıca, milletlerin topluca yargılanıp burada ve şimdi yaptıkları yanlışlardan dolayı acı çektikleri, kötülüğün suçun cezası olduğu da kötülüğün bir diğer açıklamasıdır ve Kur'an bunu sık sık vurgular.⁴⁶² Buna göre, tabii kötülüğe ahlaki kötülüğün, ahlaki kötülüğe de özgür iradenin sebep olması zemininde, tabii kötülüğe özgür iradenin yanlış kullanılması da sebep olabiliyor. Gelgelelim tüm bu söylediklerimize rağmen, özgür irade teodisesinin, ahlaki kötülüğe ve bir ölçüde de tabii kötülüğe makul bir açıklama getirdiğini söyleyebiliriz. Burada, Tanrı, özgür olarak sadece iyiyi seçen insanlar yaratamaz mıydı denirse, deriz ki, böyle bir insan, iyinin güdümünde olacağı için artık onun özgürlüğünden söz

⁴⁶² Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 177.

edilemeyecektir. Tıpkı her seçimi maddi çıkarı tarafından belirlenen bir insanın özgür olmayacağı, maddi çıkarının kölesi olacağı gibi.

Öte yandan, Tanrı sadece insana değil, diğer ben'lere de kısmen de olsa kendi kendini belirleme gücü vermiştir ve bu durum İktbal'e göre, Tanrı'nın gücünün bir işaretidir, güçsüzlüğünün değil. Böyle yapmakla Tanrı, özgürlük ve kudretini bizzat kendi sınırlandırmış oluyor.⁴⁶³ İktbal, bu sınırlamanın Tanrı'ya dışarıdan empoze edilmediğini, o yüzden burada sınırlama sözcüğünden korkmamak gerektiğini söylüyor.⁴⁶⁴ Böylece İktbal'in, süreççi teodiseyle benzer olarak, ahlaki kötülük gibi, fiziki kötülüğü de, varlıkların kısmi olarak kendilerini belirleme gücüyle, haliyle kötülük yapabilme özgürlüğüne sahip olmalarıyla ilişkilendirdiği anlaşılıyor.⁴⁶⁵ Yani kötülükten Tanrı değil, özgür egolar sorumludur. Öte yandan insan için konuşacak olursak; burada, özgür irade teodisesinin, ne kadar ikna edici de olsa, insanın özgür olduğu varsayımı üzerine kurulduğunu görüyoruz. Oysa, daha önce gördüğümüz üzere, Kant, özgürlüğün deney dünyasına ait olmadığını, onun da tıpkı diğer metafizik konular olan Tanrı'nın varlığı, ölümsüzlük, vs. gibi bilimsel yöntemle bilinmeyeceğini söylemiştir. Ama ancak, pratik nedenlerle (ahlaki sorumluluğun doğması gibi) özgürlük var kabul edilmelidir. Buna karşı İktbal, özgürlüğü sezgi ile anlayıp algıladığımızı söyler. Sezgi unsuru, egoya, mevcut amacın yöneldiği karmaşık bütündeki ilgili bilgidен bir seçim yapması konusunda yardım eder. Amaca ulaşıldığında, kişiyi kendini belirlediğine ikna eden, amaçlı davranış deneyimindeki mücadele duygusu ve başarıdır.⁴⁶⁶ Fakat özgürlüğün sezgi ve duygu ile temellendirilmesini, örneğin deney ve gözlem yöntemini esas alan modern bilim, ciddiye almayacaktır. Öte yandan İktbal, yinelersek, Tanrı'nın gelecekteki olayları olmuş gibi bilmesinin insanın yanında, O'nun da özgürlüğünü yadsımak olacağını söyler. Dahası bu, kötülüğe uğrayanların feryatlarını haklı çıkaracaktır. Ama kendi iç zenginliğini keşfettiğinde Tanrı gibi yaratıcı bir vasıf kazanan insan, felaketlere karşı tecrübesinin giderek zenginleşmesiyle, dünyayı

⁴⁶³ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 99.

⁴⁶⁴ Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 94.

⁴⁶⁵ Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 101.

⁴⁶⁶ Jamila Khatoun, *İktbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kainat*, s. 154.

daha güvenle yaşanır bir yer kılar.⁴⁶⁷ Evrendeki kötülükler, insanın kendi iç zenginliğini keşfedip, daha iyi ve daha güzele yönelik çalışmalar yapmayışından kaynaklanır.⁴⁶⁸

Burada Kant'ın, doğada nedensellik yasasının hakim olduğunu; burada her olay başka bir olayın sonucu olduğundan, eş deyişle, başka bir olay tarafından belirlenmesi sebebiyle, özgürlükten bahsedilemeyeceğini söylemenin yanında, bir de, özgürlükle olan nedensellikten bahsettiğini zikrederim. Bu, etkisine fenomenler alanında rastlanan, ama kendisi fenomen olmayan bir nedenselliktir. Buna 'başlatıcı neden' der Kant. Bununla da özgür özneyi, yani insanı kasteder.⁴⁶⁹ Ama insanın bu özgürlüğünü deneysel yöntemle ispatlayamayız ve yinelersek, sadece bunu varsayabiliriz veya buna iman ederiz. Bununla birlikte insan için özgürlük, yinelersek, Kant'ın anladığı gibi olmalıdır, ama eğer özgürlük böyle değilse, sözde bir özgürlükten veya eylemin engellenmemesini anlatan ve bir nehir, bir kuş, vs. için de geçerli olabilecek olan negatif özgürlükten bahsedebiliriz ancak.

Öte yandan, daha önce gördüğümüz üzere, İktbal, nedensellik kavramının, kendisinden amaçları yolunda yararlanan insanın bir üretimi olduğunu, o yüzden insandan bağımsız bir geçekliğe işaret etmeyen bu kavramın dairesinde insana bir yer bulmaya çalışmanın yerinde bir davranış olmayacağını ima eder. Ama beri yandan, bu kavram aracılığıyla insanın çevresini anlayıp hükmü altına aldığını da söyler. Demek ki, insanın çevresindeki olaylar bu kavrama göre cereyan ediyor. Bu şartlarda hala insanın özgürlüğü savunulacaksa, insanın, evrendeki nedensel ilişkilerin dışında kalan istisnai bir varlık olduğunu söylemek gerekiyor. Ama İktbal, sadece insanın değil, diğer egoların da kısmen kendilerini belirlediklerini söyler. Öyleyse bilim sayesinde onların birbirleriyle kurdukları değişmez ve tekrarlayan nedensel ilişkileri keşfedip onları kontrol altına almak nasıl mümkün oluyor? Ayrıca, nedensellik yasası insanoğlunun bir üretimiye, zorunlu bir ilişki şeklini anlatmıyorsa, nasıl oluyor da tabiattaki varlıklar bu yasaya uygun olarak

⁴⁶⁷ Mevlüt Albayrak, "İktbal'de Tanrı'nın Kudreti ve Kötülük Problemi", Tasavvuf Dergisi, yıl: 3, sayı: 7, Eylül-Aralık 2001, s. 187-188.

⁴⁶⁸ Albayrak, "İktbal'de Tanrı'nın Kudreti ve Kötülük Problemi", s. 193.

⁴⁶⁹ Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s. 47.

davranıyorlar? Burada, bu sorular cevaplanmadan kalmıştır.

Üçüncü olarak, kötülüğün iyiliğin karşıtı olarak varolması ve iyiliğin kötülükle bilinmesi teodiselerine bakarsak; bunlardan ilkinde karşı, daha önce söylediğiniz üzere, Tanrı'nın eşzamanlı olarak kötülüğü yaratmadan iyiliği yaratamayacağını öngörerek, O'nun yapabileceği şeye bir sınır getirmektedir; bu da ya Tanrı'nın mutlak güç sahibi olmadığı ya da mutlak güç sahibi bir varlığın yapabileceği şeylerin kimi sınırları olduğu anlamına gelir,⁴⁷⁰ şeklinde itiraz edilmiştir. İkincisine karşı ise, iyiliğin anlaşılması için az bir kötülük yeterdi, oysa kötülük çoktur diye itiraz edilmiştir. Bu itirazlardan ilki, makul gözüküyor. Fakat ikincisi biraz sorunlu, çünkü kötülüğün derecesi tartışmaya açık ve göreceli bir konudur.

İkbal, ele aldığı kötülük konusunu, süreç felsefesinin bu konudaki görüşüyle de örtüşen,⁴⁷¹ Kur'ani bir umutla noktalar: İyilik nihayetinde muzaffer olacaktır.⁴⁷² Ayrıca daha öncesinde, kötülüğe karşı Kur'ani bir tavır takınışı öğütler: İnsan, iyi diye inandığı şey uğruna acı çekebilir ve en çetin acıya maruz kaldığı doğrudur.⁴⁷³

Ama İkbal yine de bu konuyla ilgili olarak yapılmış bir gizsellik açıklamasına katılır. Böylece, ona göre, kötülük problemini, varolmak için mücadele ahlakını üreten Dünya-Tanrısından ve merhamet ahlakını üreten Baba Tanrıdan, aynı Tanrı olarak söz eden, bunların ilişkisinin bir giz olduğunu söyleyen Naumann'dan daha doğru şekilde ortaya koyan olmamıştır.⁴⁷⁴

Şerefüddin Ahmed Bin Yahya Müniri ise şunları söylemiştir: “Adem’e buğdaydan yeme dedi ve yemesini diledi. Şeytanın Adem’e secde etmesini emretti ve secde etmemesini diledi. Beni arayınız buyurdu. Fakat kavuşmayı dilemedi. İlahi yolun yolcuları, hiç anlayamadık, demekten başka bir şey söyleyemediler. Bizlere ne demek düşer.”⁴⁷⁵

⁴⁷⁰ J. L. Mackie, “Kötülük ve Mutlak Güç”, *Tanrı ve Kötülük*, s. 5.

⁴⁷¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kuran Açısından Şeytancılık (Satanizm ve Ötekiler)*, s. 14.

⁴⁷² Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 122.

⁴⁷³ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 114.

⁴⁷⁴ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 115.

⁴⁷⁵ Zeki Çıkman, Ramazan Ayvalılı, Ethem Levent, *İslam Alimleri Ansiklopedisi 11. Cilt*, Genel Yayın Müdürü İlhan Apak, İhlas Matbaacılık, İstanbul 1990, s. 61.

Öte yandan İktbal, özgür irade teodisesini öne çıkarmış, buna uygun bir Tanrı tasavvuru oluşturmuştur. Bu teodise türüne, kendi deyimiyle Kur'an'ın uluhiyet anlayışını savunan biri olarak,⁴⁷⁶ özgün bir öge eklemiştir. Buna göre Tanrı, daha önce de söylediğimiz üzere, özgür egolar yaratmak için kendi kudret, bilgi ve özgürlüğünü sınırlamıştır. Gerçi İktbal'in İngiltere'de öğrenim yaptığı günlerde, 'sınırlı Tanrı kavramı' felsefe ve ilahiyat çevrelerinde çok tartışılan bir konuydu.⁴⁷⁷ Ama burada ilginç olanı, Kur'an'ın uluhiyet anlayışını esas aldığı söyleyen biri olarak onun, daha önce söylediğimiz gibi, Kur'an'da Allah ile ilgili olarak bahsedilmeyen, Allah'ın Kendini sınırladığı düşüncesini getirmesidir. Onun özgünlüğünün bu noktada ortaya çıktığını sanıyoruz.

Bilgisi sınırlı, yani geleceği bilfiil bilmeyen Tanrı anlayışının ise, Farabi'ye göre, halkın böyle inanması halinde zararı büyük olur. Ama Tanrı olacak olanı olmuş gibi biliyor, dersek de, düşünce, irade benzeri şeylerin anlamı olmaz. O zaman dinlerin mensupları, yaptıklarının kendilerine ait olmadığına, dolayısıyla insan için özgür iradenin bulunmadığına inanırlar. Bu ise ilahi adaleti, dolayısıyla ödül ve cezayı şüpheli hale getirir. Halkın böyle bir inanca sahip olması da çok tehlikeli olur.⁴⁷⁸ Öyleyse Farabi'ye göre, ortada içinden çıkılması zor bir durum vardır. Zira geleceğe dair ilahi bilginin niteliğine dair iki seçenek var. Bir üçüncü seçenek de, Tanrı'nın geleceği bilfiil olarak bildiği ve bilmediğidir. Buysa, olacak bir şeymiş gibi durmuyor. Ya da, çok özel durumlarda Allah insana bir özgürlük veriyor ve insanın bu özgürlüğünü ne şekilde kullanacağını bilfiil olarak bilmiyor ve sonra da sürpriz tercihinine göre onu sorumlu tutuyordur. Mutasavvıf Bayezid-i Bistami şöyle diyor: "Allah'ım, bu insanları onların bilgileri olmaksızın Sen yarattın ve üzerlerindeki emaneti (yükümlü olma halini) iradeleri dışında omuzlarına yükledin. Eğer onlara Sen yardım etmezsen kim yardım eder."⁴⁷⁹ Eğer onlara Sen acımazsan, kim acır.

⁴⁷⁶ Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 73.

⁴⁷⁷ Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 95.

⁴⁷⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 169.

⁴⁷⁹ Süleyman Uludağ, *Bayezid-i Bistami*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. 101.

Bir de İkbâl, bir şiirinde Allah'a hitaben şöyle söylüyor: "Cihanı yaratmakla, baş ağrısı edinmişsin."⁴⁸⁰ Bu söylediğinin manasıysa, yorum gerektirmeyecek ölçüde açıktır.

⁴⁸⁰ Muhammed İkbâl, *Mektuplar*, s. 45.

SONUÇ

Bu çalışmamızda, “Tanrı iyiyse neden kötülük var?” sorusuyla özetlenebilecek olan kötülük problemini ve bu problemi teizmin veya ateizmin lehine olarak çözüme girişimlerini, Batı düşüncesindeki ve İslam düşüncesindeki kimi örnekleriyle ele aldık ve Müslüman ama Batı medeniyetini de yakından tanıyan bir düşünür olan Muhammed İkbal’in kötülük problemine yaklaşımını ve teodisesini inceledik. Teodise, kötülük problemini teizmin lehine olacak şekilde çözüme teşebbüsünü anlatır. Ateistlerse bu problemi, ateizmin lehine olarak çözmeye çalışırlar.

Kötülükten ne anlaşıldığına gelince; onu acı, zarar, bilgisizlik, haksızlık ya da düşmanlık olarak görenler olmuştur. Bu sözcükler tek tek alındığında, neredeyse hepsine ters düşen bir örnek bulmak mümkün oluyor. Belki de bunların hepsi bir ölçüde kötülüktür. Bundan başka, kötülük kavramında kendisinden başka bilinecek bir şeyin olmadığını düşünenler de vardır. Kötülüğün varlığını yadsımayan İkbal ise, kötülükten; acı ve haksızlığı anlıyor. Ona göre, haksızlık insanla ilişkilidir, ama acı neredeyse evrenseldir. Öte yandan, kötülüğü yokluksal doğada sayıp, ona pozitif bir varlık vermeyenler de vardır. Bunlara göre, kötülük iyiliğin eksikliğidir. Sufilerdeyse, kötüyü de iyi görme, böylece her şeyi iyi kabul ederek, kötülüğü problem olmaktan çıkarma tavrına rastlıyoruz. Onlara göre, bu tavır, Allah sevdalısına ait yüksek bir tavrıdır ve bu noktaya gelip bu şerbeti içmek her kula nasip olmaz.

Kötülüğü var kabul edenler onu genelde; ahlaki, tabii, metafizik olmak üzere üç türe ayırırlar. Aldatma, iftira ve zulüm gibi acıya yol açan özgür insan fiilleri ahlaki kötülüğü oluşturur. Deprem, sel, toprak kayması ve hastalık gibi zarar verici doğal hadiselerse tabii kötülüğü oluştururlar. Bir varlığın sahip olması gereken mükemmel formdan yoksun oluşuysa, metafiziksel kötülüğü ifade eder. İkbal, bu kötülük türlerinden ikisini, ahlaki ve tabii kötülüğü var kabul ediyor, metafiziksel kötülüğe çözümlenmelerinde yer vermiyor.

Kötülük problemi esas olarak Tanrı’yı mutlak iyi ve mutlak güçlü bir Zat olarak kabul eden teizme aittir. Ateistlere göre, Tanrı’nın bu özellikleriyle

dünyadaki kötülükleri yan yana koyunca, ortaya büyük bir tutarsızlık çıkar. Tanrı mutlak iyi ve mutlak güçlü olsaydı, kötülüğü ortadan kaldırırdı. Kötülük ortada olduğuna göre, ya Tanrı mutlak iyi değil, ya mutlak güçlü değil, ya da mevcut değil.

Kötülük probleminin mantıksal versiyonunda, bu çelişkinin Tanrı'nın varlığını imkansız kıldığı iddia edilir ve böylece Tanrı yoksanır. Delilci versiyondaysa, bu çelişkinin, Tanrı'nın varlığını imkansız kılmadığı ama O'nun yokluğu ihtimalini varlığı ihtimaline göre daha yüksek kıldığı iddia edilir. Varoluşsal versiyondaysa, tanrısız konumdan bakınca, tanrısız bir dünyada her şeyin anlamsızlaştığı ve geriye umutsuzluğun kaldığı söylenir. Tanrı'nın varlığının yadsınmadığı bir konumdan bakıncaysa, O'nun adaleti sağlamadığı iddia edilir veya bunca acıya aldırmadığından ve bunca kötülüğü ortadan kaldırmak için harekete geçmediğinden O protesto edilir ve böylece O'na asi olunur. Kötülük olgusundan hareketle, Tanrı'nın kötülüksever olduğunu ispatlamaya çalışanlar da vardır. Kusurlu evrenin, kusursuz Tanrı'nın eseri olamayacağı düşüncesinden hareketle, varlık ve Tanrı'nın ilişkisini kesmek de, bu probleme olan daha başka bir yaklaşım şeklidir. Nietzsche'de ise, Tanrı'yı inkarıyla alakalı olarak, kendinde iyi ve kötü diye bir şeyin olmadığı ve ahlaki yargıların anlamsız olduğu şeklindeki pozitivist bir düşünceye rastlandıktan başka, köle ahlakı ve efendi ahlakı ayırımına; efendi ahlakının köle ahlakının yerini alması gerektiğine, bu ahlaktaysa diğerinin tersine tahakküm, savaş, acımasızlık gibi değerlerin bulunduğu dikkat çekmeliyiz. Buysa, ilahi dinler çerçevesinde konuya bakılacak olursa, kötülük probleminin şeytanca bir halli oluyor. Yani burada iyi kötü, kötü de iyi oluyor ve kötülük problemi şekil değiştiriyor. Kötülüğe getirilen açıklama, köle tabiatlıların efendi tabiatlıları kandırarak, onlar için kötü olan, onları aciz kılacak kendi iyilerini onlara benimsetme yoluyla, onları durdurması, onlara üstün gelmesi şeklinde oluyor. Yani ahlaki kötü, zayıfın güçlüye kurduğu tuzaktan daha fazlasını ifade etmiyor.

Bunlar kötülük problemine, Tanrı aleyhtarı yaklaşımlardır. Bu probleme, Tanrı lehine olarak yaklaşanlar da vardır. Bunlar, alemde görülen kötülükleri Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarıyla uyum içinde çözme; Tanrı tasarımında birtakım

değişiklikler (gücünü sınırlamak gibi) yaparak Tanrı'yı aklama; ateist saldırıları akıl ile savuşturamayacağına kanaat getirip, akli reddederek imancı bir konumu benimseme; ve kötülüğün haklı bir nedeni olmalı, ama biz bunu bilemeyiz şeklindeki savunmacılık tarzında yaklaşımlar geliştirmişlerdir.

Bir de, bazı teologların, bu meseleyi çözmeye çalışanların, insani ölçülerle Tanrı'nın fiillerini yargılamaya kalkışarak, ukalalık yaptıklarını; oysa yapmamız gereken şeyin, O'nun büyüklüğü karşısında saygılı bir sessizliğe gömülmek olduğunu söyleme yaklaşımı vardır.

Kimine göreyse bu problemi bir çözüme bağlamak mümkün değildir.

Kötülük olgusunu yadsımayan İktbal'in, kötülüğü, büyük bir problem olarak kabul ettiğini görüyoruz. Öyle ki, ona, teizmin kamburu diyor. Onun çözülemez olduğunu düşünmüyor olmalı ki, onu çözmeyi deniyor ve bunun için de, asıl olarak, bu probleme olan yukarıdaki yaklaşım şekillerinden, teistik tanrı tasarımı kimisi değişiklikler yapma yolunu tutuyor. Böylece Tanrı'nın gücü, bilgisi ve özgürlüğünün sınırlı olduğunu söylüyor. O'nun bu sınırlılığı, insanın özgürlüğüne imkan ve yer açıyor. İktbal, bu sınırın Tanrı'ya dışarıdan empoze edilmediğini, kendi kendini sınırlayanın bizzat Tanrı olduğunu ekler. Mutlak güçlülük demek, bu sınırlamayı da getirebilmek demektir ve Tanrı, potansiyel olarak hala mutlak güçlü ve mutlak bilgili ve mutlak özgürdür. Yani teistik özellikler, potansiyel olarak da olsa, O'nda hala mevcuttur. O yüzden, Hartshorne İktbal için 'panenteist' dese de, ki teistik tanrı tasarımı yaptığı değişiklikler görünüşte onu panenteistik tanrı anlayışına yaklaştırır, onun teist olarak kabul edilmesi daha doğru olacaktır. Evet, İktbal'in tanrısı sınırlıdır, ama o başkası tarafından sınırlanmamıştır, insanın özgürlüğüne yer açabilmek için kendi kendini sınırlamıştır, o yüzden burada sınırlama sözcüğünden korkmamak gerekir. İnsanın özgürlüğünden çıkan şeyse, kötülük yapma imkanıdır. Zira özgürlük, iyiliği olduğu gibi, kötülüğü tercih etme olanağını da içerir ve kötülüğün sıklıkla tercih edildiğini görüyoruz. Bu durum ise, insanda kötüye bir eğilim olduğuna işaret eder ve insan doğasıyla ilgili bir dizi tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Buna göre, bazıları insanı kötü, bazıları da iyi kabul eder. Onun iyi veya kötü olmayı, kendinin seçtiğini söyleyenler de vardır. Bazılarıysa, iyi ortamın insanı iyi, kötü

ortamınsa kötü yaptığını iddia eder. Ama, ortamın ve seçimin etkisini gözardı etmemek kaydıyla diyebiliriz ki: İnsan iyiye de kötüye de yetenekli olarak yaratılmıştır. İslami insan anlayışı bu doğrultudadır. İnsanın iyi, kötü ve iyi ile kötünün değişik oranlardaki karışımıyla karşımıza çıkması, isabetli olanın, İslami insan görüşü olduğunu gösterir.

İnsanın özgürlüğü, ahlaki kötülüğe getirilmiş makul bir açıklama olarak görünse de, Kant'ı izlersek, özgürlük, olgusal dünyada karşılığı olmayan metafizik bir konudur. Özgürlüğün ispatlanabilmesi için, insanın, iki aynı koşulda iki farklı davranışı sergilemesi gerekir. Ama her yeni zamanda koşullar da yeni olacağından, özgürlük deneyi yapılamaz. Bu şartlarda özgürlük bir varsayım olarak kalır veya ona iman edilir. Gerçi İktbal, onu sezgi ile temellendirmeyi dener, ama günümüz bilimi sezgiyi bir bilgilenme yöntemi olarak görmez. Özgürlüğü kanıtlamak için nesnel ve herkesin kabul edebileceği bir yöntem ise, şimdilik yok gibi gözüküyor.

Ama bir an için iradenin özgürlüğüne dair tartışmaları bir kenara bırakır veya unutursak, İktbal, özgür insan ve gücünü, bilgisini, özgürlüğünü Kendi sınırlayan Tanrı anlayışıyla, Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarını koruyarak, ahlaki ve tabii kötülüğe makul ve ikna edici bir açıklama getirmiş görünür –tabii kötülük göz önünde tutulduğunda, onun suçlara karşılık ceza olduğu düşünülürse. Tabii kötülük ayrıca, İktbal'e göre, her şeyin zıddıyla varolmasından ve her şeyin zıddıyla bilinmesinden ötürü vardır. Ayrıca ahlaki ve tabii kötülükler berberce, insanın olgunlaşması için vardır.

İktbal, tabii ve ahlaki kötülüğe, insandaki ve varlıklardaki özgürlükle ilişkili bir açıklama getirmek ve bunu sınırlı Tanrı kavramı getirerek yapmakta, süreççi filozoflarla ortaktır. Onlardan farklı olarak, bu sınırlamayı getirenin bizzat Tanrı olduğunu söyler. Böylece, örneğin Whitehead'ın, Tanrı'nın mutlak gücü sınırlanmadan kötülük probleminin çözülemeyeceği düşüncesini çürütmüş görünür, zira Kendi mutlak gücünü sınırlayan Tanrı, potansiyel olarak veya özde yine mutlak güçlüdür. İktbal'in bir diğer özgünlüğüyse, Kur'anî uluhiyet anlayışını esas aldığı söyleyen biri olarak, Kur'an'da sözü edilmeyen, Tanrı'nın kendi kendini sınırladığı düşüncesini getirmesidir.

İkbal'in, irade özgürlüğü, her şeyin zıddıyla varolması ve her şeyin zıddıyla bilinmesi, ruh yapma, maddedeki noksanlık, imtihan ve sanatsal analogi teodiselerini kullandığını görüyoruz. O bunlardan, irade özgürlüğü teodisesinin dışındakilere yeni bir unsur eklememiştir. Bu teodiseye getirdiği yenilikse, Tanrı'nın insana duyduğu güveni vurgulamanın yanında, yinelensek, Kendi Kendisini sınırlayan olaraktan yeni bir tanrı anlayışı getirmesinden ileri gelir. Tanrı'nın yaratıcılık ve özgürlüğüne katılan insan anlayışı ise, dinsel kavramlara yeni ve farklı bir yaklaşımın temsilcileri olan süreç felsefecileriyle paylaştığı bir görüşür.

İkbal'in, kendisinin başlıca referans kaynağı olan Kur'an'ın örtülü olarak da olsa kötülüğe birincil olarak getirdiği imtihan açıklamasının üzerinde durmaması ilginçtir. O, bunun yerine, temel süreççi teodiseyi öne çıkarmıştır, ama ondaki kusurları gidererek. Kötülüğe getirilen Kur'ani açıklama üzerinden şu varsayımlarda bulunursak: Eğer iki dünya varsa ve biz bu dünyada imtihana çekiliyorsak ve öteki dünya bu dünyada kazanılacaksa ve iman, sabır, şükür imtihanları da dünya imtihanının içindeyse, bu dünyada kötülük bulunmalıydı. Zira şükür imtihanı değilse de, iman ve sabır imtihanı kötülüğe ihtiyaç duyar. Elbette 'öte dünya' da 'özgürlük' gibi metafiziksel bir konudur, ama imtihan senaryosu içinde zaten onun öyle olması gerekiyordu. Bununla birlikte, burada kötülük amaç değildir, araçtır, imtihanın aracıdır. İmtihanın sonucunda, adalet gerçekleşecektir, herkes öte dünyada, hak ettiği yere yerleşecektir. Yani, Tanrı adil olduğu için, adalet yerini bulsun diye imtihan ve kötülük vardır, O zalim veya güçsüz olduğu için değil.

Cehennemden hiç çıkmayacak kimselerin bulunmasının kötülük problemini çözümsüz kılacağı söylenebilir. Bu haklı bir itiraz gibi görünüyor. Fakat herkes cezasını çektikten sonra cehennemden çıkarılırsa, cehennemde kimse kalmazsa, sonuç olarak herkes cennette bir araya gelirse, cennette de kötülükten eser bulunmazsa, bu problem tam manasıyla çözülür sanıyoruz. Ama doğal olarak her şeye bizden çok daha yüksek bir notadan ve çok daha geniş bir zaviyeden bakan Tanrı, cehennem azabının sonsuzluğuyla Kendinin mutlak iyiliğini bağdaşır görüp, bazılarımızı cehennemden hiç çıkarmayabilir de. Bu da bir ihtimaldir.

İkbal'in bu probleme getirdiği başlıca çözüm olan irade özgürlüğü de, imtihan düşüncesiyle bir yere yerleşir. Yani, özgürlük bir amaç değildir, imtihanın bir aracı olarak yaratılmıştır. Bununla birlikte, Tanrı'nın huzurundaki birinin özgürlüğünden söz edilemez. Ancak, kilise babası Ireanean'ın dediği gibi, O'ndan epistemolojik bir uzaklık içinde özgürlük söz konusu olabilir. Bu uzaklık ortadan kalkınca, özgürlük de ortadan kalkar. Gerçi İblis, Tanrı'nın huzurunda bulunmasına rağmen, itaatsizlik etmiş ve özgürlük belirtisi sergilemiştir. Ama o, sanki bir daha hiç kimse böyle bir şey yapmasın diye örnek olarak seçilmiş birisidir ve sanki, herkesin iyiliğine olaraktan acı bir kaderi yüklenmiştir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe-Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılap Kitapevi, İstanbul 1987.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.
- Akarsu, Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.
- Albayrak, Ahmet, *Muhammed İkbâl*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2007.
- Albayrak, Mevlüt, *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*, Asil Yayınları, Ankara 2007.
- Albayrak, Mevlüt, "İkbâl'de Tanrı'nın Kudreti ve Kötülük Problemi", *Tasavvuf Dergisi*, yıl: 3, sayı: 7, Eylül-Aralık 2001.
- Albayrak, Mevlüt, *Tanrı ve Süreç*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2000.
- Arabi, İbn, "İbn Arabî'den Fahreddin Razi'ye Mektup", Çev. Adem Akın-M. Ali Eşmeli, *Yüzakı Dergisi*, Mart-Nisan 2005.
- Arıcan, M. Kazım, "Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt:x/2, Sivas 2006.
- Aslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2007.
- Aydın, Mehmet S., *Alemden Allah'a*, Ufuk Kitap, İstanbul 2002.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, İzmir 2002.
- Aydın, Mehmet S., *İslam Felsefesi Yazıları, Ufuk Kitapları*, İstanbul 2000.
- Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1991.
- Aydın, Mehmet S., "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:29 Sayı:1, Ankara 1987.
- Aziz Augustinus, "Kötülük Problemi", *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Bakış, Rıza, *Muhammed İkbâl'e Göre Dini Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 1998.
- Baudrillard, Jean, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, Çev. Oğuz Adanır, Doğubatı Yayınları, Ankara 2005.

- Bochenski, J. M., *Felsefeye Düşünmenin Yolları*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996.
- Cave, Peter, *Zihni Allak Bullak Eden 33 Felsefi Bilmece*, Yakamoz Yayınları, İstanbul 2009.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007.
- Cogniot, Georges, *La Question Scolaire en 1848 Et La Loi Fallour*, Editions Hier et Aujourd'hui, s. 189'dan Georges Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*, Çev. M. Ardos, Sol Yayınları, Ankara 1978.
- Çağrıçı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları, İstanbul 2012.
- Coşkun, Berrak, *Hannah Arendt'te Radikal Kötülük Problemi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.
- Çelik, İsa, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004.
- Çetin, Halis, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Orion Kitapevi, Ankara 2007.
- Çetin, Halis, *İnsan ve Siyaset-Siyasetin Psikolojik Temelleri*, Siyasal Kitapevi, Ankara 2003.
- Çıkman, Zeki, Ramazan Ayvalılı, Ethem Levent, *İslam Alimleri Ansiklopedisi 11. Cilt*, Genel Yayın Müdürü İlhan Apak, İhlas Matbaacılık, İstanbul 1990.
- Çınar, Aliye, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı 1, Bursa 2005.
- Dawkins, Richard, *Kör Saatçi*, Çev. Feryal Halatçı, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2008.
- Dedeler, Sinan, *Muhammed İkbâl Düşüncesinde Merkezi Temaların Analizi (Ego-Aşk-Tanrı)*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta 2010.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Çev. İlke Karadağ, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yayınları, Ankara 2007.
- Descartes, *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2011.

- Eflatun, *Phaidon*, (çev.: Suut Kemal Yetkin – Hamdi R. Atademir), M.E.B., İstanbul 1989.
- Eliaçık, R. İhsan, *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler - Muhammed İkbâl*, İlke Yayıncılık, İstanbul 2004.
- En-Nedevi, Ebu'l-Hasen, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İkbâl*, Çev. Ali Ulvi Kurucu, Marifet Yayınları, İstanbul 2002.
- Erdemci, Cemalettin, *Kelam İlmîne Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, İhlamur Yayınları, İstanbul 2011.
- Evren, Ahi, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları*, Çev. Mikail Bayram, NKM Yayınları, İstanbul 2008.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.
- Freud, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği (The Future Of Illusion)*, Çev. H. Zafer Kars, Kaynak Yayınları, İstanbul 1995.
- Freud, Sigmund, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul 2004.
- Gazali, *Hakikate Giden Yol*, Çev. Ali Kaya, Semerkand Yayınları, İstanbul 2008.
- Gazali, “Mümkün Dünyaların En İyisi”, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Çev. Cafer Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun 1997.
- Gazali, *Yükselme Basamakları*, Çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
- Gülmez, Bünyamin, *Muhammed İkbâl'de Mistik Tecrübe*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 2008.
- Günay, Mustafa, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Kitabevi, Adana 2010.
- Haklı, Şaban, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çorum 2002/2.
- Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğubatu Yayınları, Ankara 2007.
- Hume, David, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tuncay, İmge Kitabevi, Ankara 1995.

- İkbal, Muhammed, *Aşk ve Tutku - On Uzun Manzume*, Hazırlayan: Celal Soydan, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- İkbal, Muhammed, *Cavidname*, Çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008.
- İkbal, Muhammed, *Esrar ve Rumuz*, Hazırlayan: Ali Nihat Tarlan, Sufi Kitap, İstanbul 2005.
- İkbal, Muhammed, *Ey Şark Kavimleri*, Çev. Ahmet Metin Şahin, Irmak Yayınları, İstanbul 2007.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, Çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul 2013.
- İkbal, Muhammed, *Kulluk Kitabı (Hicaz Armağanı, Yeni Güşen-i Raz, Musa Vuruşu)*, Hazırlayan Ali Nihat Tarlan, Sufi Kitap, İstanbul 2006.
- İkbal, Muhammed, *Lale-i Tur - Dörtlükler*, Çev. Murat Sürmen, Bakış Yayınları, İstanbul 2004.
- İkbal, Muhammed, *Mektuplar*, Çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002.
- İkbal, Muhammed, *Muhammed İkbal Külliyyatı*, Çev. Ahmet Metin Şahin, Irmak Yayınları, İstanbul 2010.
- İkbal, Muhammed, *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrik)*, Hazırlayan Ali Nihat Tarlan, Sufi Kitap, İstanbul 2006.
- İkbal, Muhammed, *Yansımalar - Gençlik Notları*, Çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2007.
- İnançer, Ö. Tuğrul, *Hız. Mevlana – Bir Muhammedi Aşık*, Sufi Kitap, İstanbul 2012.
- K., Nora / Vittorio Hösle, *Ölü Filozoflar Kahvesi*, Çev. Çağlar Tanyeri, Arion Yayınevi, İstanbul 1996.
- Kaplan, İbrahim, “M. İkbal’in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12:1, Elazığ 2007.
- Kayani, Muhammed Han, *Felsefe, Siyaset ve Şiir Dünyasıyla İkbal*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

- Kazanç, Fethi Kerim, “Tanrı ve Kötülük: Kelami Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 12 Sayı: 35, Bahar 2008.
- Khatoon, Jamila, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kainat*, Çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul 1963.
- Korlaelçi, Murtaza, “İnsan Benliği”, Felsefedünyası, Sayı: 15, Bahar 1995.
- Mackie, J. L., “Kötülük ve Mutlak Güç”, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Madden, Edward H., “Farklı Açılardan Kötülük Problemi”, çev. Sami Şekeroğlu, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 21, Şanlıurfa 2009.
- Manafov, Rafiz, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Marx-Engels, *Komünist Parti Manifestosu*, Yayına Hazırlayan Muzaffer İlhan Erdost, Sol Yayınları, Ankara 1998.
- Mohapatra, A. R., “Kötülük Problemi”, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Mohapatra, A. R., *Philosophy of Religion: An Approach to World Religions*, Sterling Publishers Private Limited, New Delhi 1990.
- Müneccid, M. Salih, *Nefis Terbiyesi*, Çev. Mehmet Seri Doğru, Beka Yayınları, İstanbul 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *Deccal-Hıristiyanlığa Lanet*, Çev. Oruç Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul 1995.
- Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, İthaki Yayınları, İstanbul 2003.
- Nursi, Said, *İman Hakikatleri*, Söz Basım Yayın, İstanbul 2005.
- Nursi, Said, *Kader Risalesi*, Işık Yayınları, İstanbul 2004.
- Onur, Ferhat, *Muhammed İkbal'in Süreç Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya 2013.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.
- Ögük, Emine, *Matüridi'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.

- Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2001.
- Özdemir, Metin, “Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, Sivas 2000.
- Özden, H. Ömer, “İbn-i Sina ve Leibniz’de Kötülük Problemi”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum 1997.
- Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kuran Açısından Şeytancılık (Satanizm ve Ötekiler)*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 2002.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2009.
- Rifai, Kenan, *Sohbetler*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2011.
- Rousseau, Jean Jacques, *Yalnız Gezerin Düşleri*, Çev. Hasan Fehmi Nemli, Öteki Yayınevi, Ankara 1999.
- Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, Cilt 3, İstanbul 2000.
- Sahakian, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997.
- Sargut, Cemalnur, *Dinle*, Nefes Yayınları, İstanbul 2012.
- Sartre, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 2001.
- Schimmel, Annemarie, *Muhammed İktbal*, Çev. Senail Özkan, Ötüken Neşriyat, Ankara 2007.
- Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat-Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitapevi, Ankara 1996.
- Taylan, Necip, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 11-12, İstanbul 1993-1994.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, İstanbul 1997.
- Thilly, Frank, *Felsefenin Öyküsü-Çağdaş Felsefe*, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2002.
- Tolstoy, *Kreutzer Sonat*, Çev. Saniye Güven, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2004.

- Topçu, Nurettin, *Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2011.
- Tunalı, İsmail, *Felsefeye Giriş*, Altın Kitaplar, İstanbul 2009.
- Turgut, Ali Kürşat, *Muhammed İkbâl'de İlahi Bilgi*, Çukurova Üniversitesi, Adana 2004.
- Türer, Celal, *Muhammed İkbâl'de Din Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 1992.
- Türkben, Yaşar, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yayınları, Ankara 2012.
- Uludağ, Uludağ, *Bayezid-i Bistami*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.
- Uludağ, Uludağ, *İbn Arabi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul 1999.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Warburton, Nigel, *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, Çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Whitehead, Alfred N., Mevlüt Albayrak, *Dinin Oluşumu*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Yaşar, Selahaddin, *Muhammed İkbâl Hayatı-Sanatı-Mücadelesi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2007.
- Yıldırım, Eyyup, *Muhammed İkbâl'in Kader Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2009
- Yurttaş, Tahsin, *Muhammed İkbâl Felsefesinde Benlik Kavramı (Zihin Felsefesi Açısından Bir Tahlil)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2009
- Yüksel, Aysel, *Divan Şiirinden Seçmeler*, Damla Yayınevi, İstanbul 2006.